

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LUIZ HENRIQUE RODRIGUES

**QUILOMBOLAS E JONGUEIROS: UMA ETNOGRAFIA NAS COMUNIDADES DE
LINHARINHO E PORTO GRANDE, CONCEIÇÃO DA BARRA (ES)**

VITÓRIA
2016

LUIZ HENRIQUE RODRIGUES

**QUILOMBOLAS E JONGUEIROS: UMA ETNOGRAFIA NAS COMUNIDADES DE
LINHARINHO E PORTO GRANDE, CONCEIÇÃO DA BARRA (ES)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira.

VITÓRIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

R696q Rodrigues, Luiz Henrique, 1968-
 Quilombolas e jongueiros : uma etnografia nas comunidades
 de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES) / Luiz
 Henrique Rodrigues. – 2016.
 252 f. : il.

 Orientador: Osvaldo Martins de Oliveira.
 Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade
 Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e
 Naturais.

 1. Quilombolas. 2. Jongo. 3. Patrimônio cultural. 4. Estrutura
 social. I. Oliveira, Osvaldo Martins de, 1962-. II. Universidade
 Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e
 Naturais. III. Título.

CDU: 316

LUIZ HENRIQUE RODRIGUES

“Quilombolas e jongueiros: uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)”

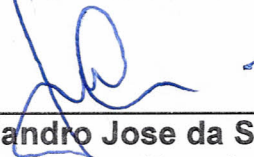
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 30 de setembro de 2016.

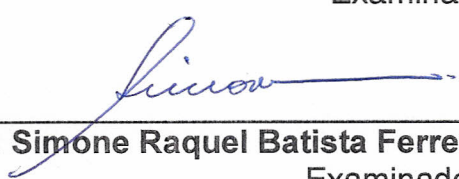
Comissão Examinadora:



Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão



Dr. Sandro Jose da Silva (UFES)
Examinador Interno



Dr.ª. Simone Raquel Batista Ferreira (UFES)
Examinadora externa

AGRADECIMENTOS

À todas as forças que me guiam na vida e me conduziram nos caminhos que me levaram a ingressar no meio acadêmico e no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.

Aos professores: Celeste Ciccarone, Sandro da Silva, Simone Raquel Ferreira, Aissa Afonso Guimarães e Patrícia Gomes Rufino Andrade, os quais muito me incentivaram e em especial ao prof. Osvaldo Martins Oliveira, que além de ter sido meu orientador, o tenho como um amigo.

À Larissa de Albuquerque Silva, Jane Seviriano e Rosana de Miranda Henrique, colegas com as quais dividi aprendizados dentro dos programas de extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memória e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo” e “Jongos e Caxambus: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”.

Às comunidades quilombolas que me proporcionaram um crescimento pessoal, em especial: Porto Grande e Linharinho.

À minha irmã Ana Zita que muito ajudou para que eu realizasse este trabalho.

Ao meu filho Luiz Augusto pela compreensão que teve diante de minhas ausências.

À minha esposa Ilma Viana pela amizade e companheirismo que pauta todos esses anos juntos.

RESUMO

Este trabalho desenvolve uma reflexão sobre as maneiras pelas quais as comunidades quilombolas jongueiras, especificamente Linharinho e Porto Grande, localizadas no território do Sapê do Norte, na região norte do estado do Espírito Santo, estão tomando as práticas do jongo, reconhecido como patrimônio cultural do Brasil, como referências culturais para demarcarem suas identidades. Ele também é um produto da observação e da análise de como algumas comunidades jongueiras e caxambuzeiras do Sudeste do Brasil estão reivindicando, a partir das políticas de salvaguarda dos bens registrados como patrimônio cultural brasileiro, o reconhecimento de suas identidades e seus territórios, bem como a garantia de seus direitos étnicos. Por fim, a dissertação analisa, a partir da etnografia nas comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho, as formas de organização social e política, assim como suas criações e recriações de bens culturais e religiosos.

Palavras-chave: comunidades quilombolas; jongo; identidade; patrimônio cultural.

ABSTRACT

This work develops a reflection on the ways in which jongueiras quilombolas communities, specifically Linharinho and Porto Grande, located in the territory of Sapê of North, in the northern region of the state of the Espírito Santo, are taking jongo practices, recognized as cultural heritage of Brazil, as cultural references to demarcate their identities. It is also a product of observation and analysis of how some jongueiras and caxambuzeiras communities of southeastern Brazil are claiming from the safeguard policies of the assets recorded as Brazilian cultural heritage, recognition of their identities and their territories, as well as guarantee their ethnic rights. Finally, the dissertation analyzes, from the ethnography in the quilombolas communities of Porto Grande and Linharinho, forms of social and political organization, as well as their creations and recreations of cultural and religious patrimonies.

Keywords: quilombo communities; jongo; identity; cultural heritage.

LISTAS DE IMAGENS

Imagem 01 – Cartaz de Divulgação das Oficinas de Mobilização Comunitárias e do II Encontro Estadual de Jongs e Caxambus do Espírito Santo	72
Imagem 02 – Placa indicando a localização da comunidade quilombola de Porto Grande. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 25/07/2015	84
Imagem 03 – Produção do desenho da comunidade por integrantes do Jongo de Cosme e Damião. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	86
Imagem 04 – Desenho da comunidade de Porto Grande – 07/05/2016	88
Imagem 05 – Benedito Guilherme (o Véio). Foto da foto: Ilma Viana. 02/01/2016	89
Imagem 06 – Benedito Guilherme (o Véio), Dona Maria e Tião de Véio. Foto da foto: Luiz Henrique Rodrigues. 02/01/2016	90
Imagem 07 – Dona Maria e Seu Tião de Véio. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 27/09/2015	90
Imagem 08 – Grupo de Jongo Cosme e Damião – Apresentação festa de Itaúnas. Janeiro / 2015. Foto: Luiz Henrique Rodrigues	95
Imagem 09 – Antônia e Osmara. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 27/09/2015	97
Imagem 10 – Altar preparado para a festa de Cosme de Damião. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 27/09/2014	100
Imagem 11 – As crianças e integrantes do Jongo de Cosme e Damião no início da festa. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 27/09/2014	100
Imagem 12 – A “roda do jongo” em dois momentos, dando as primeiras voltas e no início do “maná”. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 27/09/2015	103
Imagem 13 – Da esquerda para a direita: João de Dêco, João Grosso, Agraço, Damiãozinho (carregando São Benedito), Benedito Guilherme (o Véio), Ferreira, Antônio Maria da Penha, Horácio. Foto da Foto do acervo pessoal do Seu Sebastião Benedito Guilherme. 07/05/2016	109
Imagem 14 – Bolo confeitado, torta de pão, doces e balas para serem servidos e distribuídos na festa de Cosme e Damião. Fotos: Luiz Henrique Rodrigues (Esquerda) e Ilma Viana (Direita). 27/09/2015	122
Imagem 15 – Momento em que o grupo de jongo embarca no barco. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 31/12/2015	135

Imagem 16 – Osmara posicionada com o grupo na proa do barco. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 31/12/2015	135
Imagem 17 – Percorrendo as ruas até a Igreja matriz da Nossa Senhora da Conceição. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 31/12/2015	138
Imagem 18 – Os grupos no interior da igreja matriz. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 31/12/2015	138
Imagem 19 – Telecentro Digital e Ponto de Cultura dentro da comunidade quilombola de Linharinho. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 01/01/2016	140
Imagem 20 – À esquerda Gessi, ao microfone Miúda e à direita Olindina – oficina da pesquisa dos patrimônios culturais quilombolas do Sapê do Norte em Conceição da Barra – Elimu/IPHAN, 2009. Foto: Luiz Henrique Rodrigues	144
Imagem 21 – Amêndoas de dendê. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/06/2016	146
Imagem 22 – Azeite de dendê. Foto: www.sebraemercados.com.br	147
Imagem 23 – Farinheira elétrica em Linharinho. Foto: Ilma Viana. 01/01/2016	148
Imagem 24 – Forno acesso com madeira de eucalipto. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 08/01/2019	149
Imagem 25 – A massa espalhada na chapa, onde a temperatura está ideal. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 08/01/2019	150
Imagem 26 – Produção de beiju. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 08/01/2009	151
Imagem 27 – Variadas formas do beiju. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 08/01/2009	151
Imagem 28 – Dona Aurora Deolinda da Conceição, zeladora da Mesa de Santa Bárbara, sucessora de Deolinda da Conceição e de Joaquim Felipe da Vitória. Foto da foto que está disposta sobre a mesa do Assento de Santa Bárbara. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	159
Imagem 29 – Dona Dormília, Dona Oscarina e Dona Domingas. Zeladoras da Mesa de Santa Bárbara, sucessoras de Aurora Deolinda da Conceição. Foto da foto que faz parte do acervo pessoal de Gessi Cassiano. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	159
Imagem 30 – Celebração do dia das mães em 2016. Sobre a mesa, as duas imagens de Santa Bárbara. À esquerda, a imagem que acompanha a família de	

Manoel Cosme (Tio Duca) há gerações. À Direita, uma das imagens doadas por devotos à igreja da comunidade. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 08/05/2016	161
Imagem 31 – Assento da Mesa de Santa Bárbara. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	164
Imagem 32 – Pedra Orona Jagun. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	166
Imagem 33 – Pedra Maria Corisco (Iansã). Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	167
Imagem 34 – Pedra São Sebastião. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	167
Imagem 35 – Pedra Xapanã. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	168
Imagem 36 – Dona Valdentora (Baiquinha) e Seu Domingos Abraão. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 01/01/2016	183
Imagem 37 – Leito do córrego São Domingos seco em Linharinho. Fotos: Luiz Henrique Rodrigues. 08/05/2016	186
Imagem 38 – Desenho do antigo Assentamento da Mesa de Santa Bárbara	191
Imagem 39 – A casa que abriga a Mesa de Santa Bárbara em Linharinho. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	192
Imagem 40 – Documento mantido sob a guarda de Miúda, neta de Aurora Deolinda da Conceição, em Linharinho. Foto: Osvaldo Martins de Oliveira. INRC, Relatório II – Patrimônio Cultural Das Comunidades Quilombolas Do Sapê Do Norte, 2008	198
Imagem 41 – Dona Elda (Miúda) ao lado do dendezeiro no quintal de sua casa. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 22/06/2016	202
Imagem 42 – Cacho de amêndoas de dendê. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 22/06/2016	202
Imagem 43 – Grupo de Jongo de Santa Bárbara – Comunidade Quilombola de Linharinho. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 29/07/2013	212
Imagem 44 – Gessi Cassiano – Mestre do Grupo de Jongo de Santa Bárbara. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 29/07/2013	213
Imagem 45 – Apresentação do Grupo de Jongo de Linharinho na festa de São Pedro em Conceição da Barra. Foto: Luiz Henrique Rodrigues.	

29/06/2013	214
Imagem 46 – O grupo se preparando para encerrar a roda de jongo. Festa de São Pedro na cidade de Conceição da Barra. Foto: Luiz Henrique Rodrigues.	
29/06/2013	215
Imagem 47 – Orona Jagun. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	221
Imagem 48 – Santa Bárbara. Foto: Luiz Henrique Rodrigues. 07/05/2016	222

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 – Região Sudeste – Divisão Político Administrativa do IBGE	51
Mapa 02 – Região Sudeste	52
Mapa 03 – Distribuição dos grupos de jongo e caxambu nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais em 2016.....	53
Mapa 04 – Distribuição dos grupos de jongo, caxambu e tambor no Espírito Santo em 2016	79
Mapa 05 – Localização dos grupos de jongo, caxambu e tambor no Espírito Santo em 2016	80
Mapa 06 – Localização do município de Conceição da Barra no estado do Espírito Santo	83
Mapa 07 – Região entre sul da Bahia e o Sapê do Norte, em Conceição da Barra, percorrida por São Benedito do Pau Alto de Nova Viçosa	111

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
BA	Bahia
CNFCP	Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
CEUNES	Centro Universitário Norte do Espírito Santo
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRQs	Comunidades Remanescentes dos Quilombos
CDN	Conselho de Defesa Nacional
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CF	Constituição Federal
DPI	Departamento de Patrimônio Imaterial
EMEIEF	Escola Municipal de Ensino Infantil e Ensino Fundamental.
ES	Espírito Santo
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBECC	Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura
IPHAN	Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INRC	Inventário Nacional de Referência Cultural
MG	Minas Gerais
MinC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
MPC	Movimento Paz no Campo
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONGs	Organizações Não Governamentais
PROEXT	Programa de Extensão Universitária
RJ	Rio de Janeiro
SP	São Paulo
SECULT	Secretaria de Estado da Cultura - ES
SIGProj	Sistema de Informação e Gestão de Projetos
SPHAN	Serviço do Patrimônio Artístico e Nacional
TEN	Teatro Experimental Negro
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo

UFF

Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
-------------------------	-----------

PARTE I – ETNICIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: QUILOMBOS E JONGOS

I – ETNICIDADE, IDENTIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL	30
1.1 – ETNICIDADE, IDENTIDADE E CULTURA	30
1.2 – PATRIMÔNIO CULTURAL DO BRASIL E AFRO-BRASILEIRO	37
1.2.1 – Definição de patrimônio cultural	38
1.2.2 – A cultura enquanto direito no Brasil	43
1.2.3 – O patrimônio cultural afro-brasileiro	46

II – OS JONGUEIROS NA REGIÃO SUDESTE DO BRASIL E SEUS PROCESSOS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA	51
2.1 – JONGUEIROS QUILOMBOLAS OU QUILOMBOLAS JONGUEIROS? DEFINIÇÕES CONCEITUAIS, AUTODEFINIÇÕES E DIREITOS	54
2.2 – O JONGO NA REGIÃO SUDESTE: ALGUNS FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS	60
2.3 – O JONGO NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: DESCREVENDO MOBILIZAÇÕES E ARTICULAÇÕES RECENTES	66

PARTE II – O JONGO, ESPIRITUALIDADES E RELAÇÕES FAMILIARES

III – COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PORTO GRANDE: DAS MESAS DE SANTO AO JONGO DE COSME E DAMIÃO	84
---	-----------

3.1 – LOCALIZAÇÃO DE PORTO GRANDE	85
3.2 – OS GUILHERMES: UMA FAMÍLIA DE <i>MESÁRIOS</i>	89
3.3 – O JONGO DE COSME E DAMIÃO	93
3.4 – UMA TRADIÇÃO RELIGIOSA DE FAMÍLIA	111
3.5 – A MESA DE SANTA MARIA DO BENEDITO GUILHERME (O VÉIO)	114
3.5.1 – Herdeira da Mesa de Santa Maria	116
3.5.2 – O Centro Espírita São Jorge e a zeladora Jovelina	118
3.6 – A FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO E SUAS TRANSFORMAÇÕES	119
3.7 – A FAMÍLIA DAS DIVINDADES E AS FAMÍLIAS QUILOMBOLAS: REFLEXOS E CONTRA-REFLEXOS	123
3.8 – AS COMIDAS DE COSME	125
3.9 – PONTOS RISCADOS E CANTADOS	129
3.10 – O JONGO DE COSME E AS HOMENAGENS A SÃO BENEDITO	131

IV – COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO: A MESA E O JONGO DE SANTA BÁRBARA	140
4.1 – LINHARINHO: LOCUS DA PESQUISA SOBRE AS PRÁTICAS CULTURAIS DE UMA COMUNIDADE	140
4.2 – AZEITE DE DENDÊ E PRODUÇÃO DE FARINHA: ALIMENTO DOS QUILOMBOLAS E OFERENDA ÀS DIVINDADES	145
4.3 – MEMÓRIA DE PESSOAS E DE LUGARES EM LINHARINHO	152
4.4 – A FORMAÇÃO DAS FAMÍLIAS HERDEIRAS DA MESA DE SANTA BÁRBARA	153
4.5 – A TRADIÇÃO RELIGIOSA DAS MESAS DE SANTO NO SAPÊ DO NORTE	160
4.6 – A MESA DE SANTA BARABARA EM LINHARINHO	164
4.6.1 – Os dias de <i>devoção</i>	168
4.6.2 – Os ritos das devoções na Mesa	175
4.6.3 – Os <i>médiuns</i> e os <i>guias</i> na Mesa de Santa Bárbara	178
4.6.4 – Os <i>caboclos</i> que representavam a matriz indígena em	

Linharinho	179
4.6.5 – Os cargos e funções na Mesa de Santa Bárbara	181
4.6.6 – As mudanças da <i>casa dos santos</i>	188
4.6.7 – Outras cerimônias religiosas em Linharinho	194
4.6.8 – A continuidade da Mesa	200
4.7 – O DENDÊ E SUA ENERGIA COSMOLÓGICA	201
4.8 – A <i>RODA DE JONGO</i>: DA MESA AO JONGO DE SANTA BÁRBARA	206
4.9 – A FESTA DE SANTA BÁRBARA	217
4.9.1 – As imagens de Iansã e Santa Bárbara	219
4.9.2 – A reestruturação da comunidade católica de Santa Bárbara de Linharinho	222
CONSIDERAÇÕES FINAIS	225
REFERÊNCIAS	230
ANEXOS	240

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa analisa a prática do jongo como categoria cultural eleita pelas comunidades quilombolas jogueiras do Território do Sapê¹ do Norte, situadas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, no Norte do Espírito Santo, como um dos elementos distintivos da identidade quilombola. Na Região Sudeste do Brasil, a escolha do jongo como demarcador de identidade tem sido uma estratégia de reconhecimento da existência material e simbólica de comunidades quilombolas enquanto agrupamentos etnicamente distintos. Essas apropriações culturais têm acontecidos no bairro Tamandaré, em Guaratinguetá (SP); no Quilombo de São José da Serra, no município de Valença (RJ) e na comunidade quilombola de Bracuí, em Angra dos Reis, também no Rio de Janeiro; bem como nas comunidades quilombolas de Cacimbinha Boa e Esperança, em Presidente Kennedy; em Monte Alegre e Vargem Alegre, em Cachoeiro de Itapemirim (ES), só para citar algumas no sul capixaba; da mesma forma que nas comunidades do norte do ES que irei descrever adiante. Nessas localidades, jongs e caxambus têm sido empregados no enfrentamento à discriminação e ao preconceito racial, demarcando a identidade negra e quilombola, bem como tem sido acionados enquanto ferramenta de luta para a garantia de direitos, sobretudo o direito ao território e a sua integridade.

1 O *sapê* é vegetação encontrada no “*nativo*”, que acompanha as “*muçunungas*” dos tabuleiros terciários, protegendo estes alforamentos de água subterrânea – nascentes, lagoas, zonas de recarga hídrica. Também é pioneiro após a derrubada, queima e abertura de clareiras dentro da floresta tropical para as roças de mandioca: se a roça não vem, é o sapê que desponta na terra, da mesma forma que o faz após a colheita. (FERREIRA, 2009, p. 02). Conforme escreveu Oliveira (2011), termo Sapê do Norte, enquanto denominação dos quilombolas da região que inclui a maior parte dos territórios de suas comunidades, se refere a uma gramínea nativa bastante abundante nas terras de tais comunidades e que não é consumida pelo gado e nem pelos animais de carga. Assim, escreve o mesmo autor: “Nos discursos de mobilização política em favor dos seus territórios, as lideranças quilombolas afirmam que o sapê não é apenas aquilo que se deixa ver, pois o segredo de sua força e resistência ao extermínio está além das aparências e das superfícies da terra. Deste modo, o sapê pode ser tomado como metáfora para a análise dos embates políticos das comunidades quilombolas por seus territórios, pois a luta é por um bem que supera a perspectiva mercadológica da terra como mercadoria, tratando-se do território enquanto um conjunto de saberes e fazeres que envolve não apenas as práticas produtivas, mas também os ritos, os saberes e os processos organizativos acerca das práticas e da vida. O termo Sapê do Norte, comumente empregado nas narrativas dos quilombolas do norte do Espírito Santo para se referirem a grande extensão territorial onde viviam seus antepassados e onde se encontra a maior parte das comunidades ainda hoje, é concebido também como territorialidade, no sentido de englobar suas práticas, modos de vida e saberes. (OLIVEIRA, 2011, p. 06).

Conheci as comunidades quilombolas do território do Sapê do Norte em 2009, quando participei, enquanto convidado, da segunda etapa do Inventário Nacional de Referência Cultural da referida localidade, convênio celebrado entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, sendo a pesquisa coordenada pelo antropólogo Dr. Osvaldo Martins de Oliveira. Naquela oportunidade, tomei ciência, mesmo sem profundidade, do sistema sociocultural peculiar desenvolvido pelos moradores dos quilombos visitados, que os fazem pertencentes ao mesmo território culturalmente demarcado.

Esse sistema sociocultural é diversificado e tem sua estruturação ainda no tempo do cativeiro e dos muitos quilombos que se construíram na região. Perpassam essa estrutura as tradições herdadas e transmitidas, como o cultivo de mandioca e a produção de farinha e de beijus; a produção do azeite e do sabão derivados do dendê. Além disso, entre os quilombolas encontram-se as práticas e crenças religiosas herdadas dos ancestrais conhecidas como *Mesa de São Cipriano*, *Mesa de Santa Bárbara*, *Mesa de São Cosme e Damião* e *Mesa de Santa Maria*, esta última reconhecida por seus praticantes como sendo a *Cabula*. Essas expressões religiosas são, dentro das devidas proporções, cultos de matrizes Bantu e Nagô exercidos pelos negros na região. Relacionadas às festas dedicadas aos santos considerados padroeiros e protetores das comunidades quilombolas, estão aquelas ligadas às devoções a São Benedito, às rezas e ladainhas para diversos santos, os Bailes de Congo ou Ticumbis de São Benedito, o Reis-de-Boi e as “rodas de jongos”, que descreverei adiante como parte da dinâmica social dos quilombolas.

É importante trazer aqui uma breve informação sobre a *Cabula*, pois nas duas comunidades analisadas, a saber, comunidades quilombola de Porto Grande e de Linharinho, as “mesas de santo” e o jongo são práticas religiosas e culturais ensinadas, herdadas e transmitidas no seio das famílias.

De acordo como o Bispo D. João Batista Correia Nery, que escreveu em sua Carta Pastoral de 1901, a *Cabula* é uma religião bastante distinta desenvolvida e praticada pelos negros, tendo reunido no início do século XX cerca de 8.000 iniciados nas regiões antes denominadas freguesia de Linhares, Freguesia de São Mateus e Freguesia de Conceição da Barra, hoje respectivos municípios, no norte do Espírito Santo. Seus cultos se caracterizavam pelo ritual de possessão do espírito chamado

“Tata” e eram realizados em casas e no meio das matas quase sempre à noite. As reuniões eram denominadas de “mesas”, sendo registradas as Mesas de Santa Barbara, Santa Maria e a de Cosme e Damião (NERY, 1901 apud NEVES, 2008).

Esse bispo considerou a *Cabula* como uma anomalia religiosa que colocava a hegemonia da igreja Católica em perigo, como fica exposto em seu comentário que diz:

uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares de nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter as almas. (NERY, 1901 apud NEVES, 2008, p. 397).

Nas comunidades pesquisadas, não percebi a *Cabula* da forma citadas pelo bispo Nery (1901) ser celebrada. Contudo, ela está presente na memória coletiva e nas narrativas sendo lembrada por todos entrevistados. Embora o bispo, na sua capacidade limitada de classificação das formas de celebração dos ritos africanos, tenha classificado as três “mesas” como sendo uma só prática – a *Cabula* –, os herdeiros desses conhecimentos religiosos classificam distintamente cada uma delas.

A respeito desse equívoco da classificação das “mesas”, Oliveira (2016, p. 16) comenta que, na opinião dos descendentes dos antigos cabuleiros, o bispo teria sido enganado (encabulado) pelos relatos dos antigos integrantes da *cabula*, ao lhe apontarem em seus relatos que as outras duas mesas faziam parte do culto, a fim de preservar os segredos e a localização das “mesas”, uma vez que só os iniciados e/ou convidados podiam frequentar as sessões. O mesmo autor informa que “a cabula, segundo a memória dos antigos quilombolas e jongueiros, existiu com esse nome até a década de 1980, sendo seus líderes perseguidos e assassinados por agentes da polícia e de grupos de extermínio” (OLIVEIRA, 2016, p. 16).

A *Mesa de Santa Maria*, na opinião dos seus herdeiros, é a verdadeira *Cabula*, ela não tem imagens e seus rituais eram praticados na mata a noite. A *Mesa de Santa Bárbara*, cujos santos são as *pedras de corisco*, seu *assento*² fica no chão dentro de uma casinha no terreiro, separado da casa dos seus devotos. A *Mesa de Cosme e*

2 Assento ou assentamento é lugar dentro da casa de alvenaria, onde estão expostos os santos (“pedras de corisco”) e onde são feitas oferendas e orações.

Damião, se algum dia foi diferente, não tivemos informação, mas hoje, o Centro de São Cosme e Damião, geralmente é uma construção, como quase todos os centros espíritas, com altar e imagens dos santos protetores. Embora eu tenha conhecimento da existência da *Mesa de São Cipriano*, citada por Ferreira (2009), não encontrei no campo estudado referências a respeito da referida “Mesa”.

Em 2012, retornei ao território do Sapê do Norte, integrando como bolsista do “Programa de Extensão Jongs e Caxambus: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)³, que durante dois anos, estudou os processos organizativos, memórias e patrimônio cultural das comunidades jongueiras do Espírito Santo, e além disso, também junto com os jongueiros e caxambuzeiros elaborou subsídios como, por exemplo, a Carta Proposta dos Grupos de Jongs e Caxambus do Espírito Santo Para a Salvaguarda de Seu Patrimônio Cultural, entregue nas mãos da então diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), Célia Maria Corsino, em Brasília, em 2012, durante a II Reunião de Avaliação da Salvaguarda de Bens Registrados Como Patrimônio Cultural do Brasil, que ajudaram a fomentar a construção das políticas públicas de apoio à essas comunidades. O desenvolvimento das ações desse programa será exposto e analisado no subcapítulo “O Jongo no Estado do Espírito Santo: descrevendo mobilizações e articulações recentes”.

Como bolsista destacado para acompanhar as atividades das comunidades jongueiras do Norte do Espírito Santo, tive a oportunidade de aprofundar um pouco mais o conhecimento a respeito das referências culturais, sobretudo do jongo, empregadas para demarcar a identidade quilombola.

3 O Programa foi desenvolvido por docentes e discentes do Departamento de Ciências Sociais, Mestrado em Ciências Sociais e PPGE (Programa de Pós-Graduação em Educação) da Universidade Federal do Espírito Santo e teve como coordenador o prof. Osvaldo Martins de Oliveira e a supervisão da prof^a Maria Aparecida Santos Corrêa Barreto. Compuseram a equipe de pesquisares a prof^a Aissa Afonso Guimarães, prof. Sandro José da Silva, prof^a e doutoranda Patrícia Gomes Rufino Andrade, o mestrando Clair da Cunha Moura Junior e os bolsistas Rosana de Miranda Henrique, Larissa de Albuquerque Silva, Andhielita Ferraz, Jane Severino Siqueira e Luiz Henrique Rodrigues. O programa, até o presente trabalho, apresentou como produções científicas as seguintes obras dos respectivos autores: tese “Olhares Sobre Jongs e Caxambus: Processos Educativos nas Práticas Religiosas”, de Patrícia Gomes Rufino Andrade; dissertação “Caxambu, olhares para além do horizonte” de Clair da Cunha Moura Junior; Monografia “Processos Organizativos, Memória e Identidade: etnografia da transmissão cultural do jongo na comunidade negra de São Mateus, Anchieta (ES)”, de Larissa de Albuquerque Silva e a Dissertação “O alvoroço do mangangá: uma análise sobre as políticas patrimonialistas do jongo na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES)” da mesma autora. Além dessas produções, também foram publicados diversos artigos que foram citados no corpo dessa dissertação, como poderá ser verificado nas referências.

Essas comunidades quilombolas se organizam em um contexto social bastante dramático em busca da titulação de seus territórios. Desde 1960, enfrentam pressões políticas e econômicas de grandes empreendimentos de monoculturas de eucaliptos e cana para as indústrias de celulose e álcool que impactam não só os recursos naturais de seus territórios, mas também as relações de vizinhança, as práticas dos rituais das “mesas de santo”, entre outros. Tais impactos promoveram e promovem violência e destruição, que ocasionaram e ainda ocasionam drásticas mudanças em seus modos de vida e diferentes impactos sobre a região que essas comunidades denominam como “território quilombola do Sapê do Norte” (FERREIRA, 2009; SILVA, 2012).

Essas indústrias do ramo de celulose e etanol, de capital nacional e transnacional, têm realizado diversas investidas, com apoio do Poder Público, contra a moral social dos quilombolas dessa região. Para desmoralizar e humilhar socialmente esses trabalhadores descendentes de africanos escravizados na região, os detentores do capital acima mencionado orquestram insultos e perseguições, promovendo coações por meio de milícias particulares e prisões arbitrárias, em atitudes de total falta de respeito aos quilombolas como pessoas. Essa parece ser uma herança do sistema escravocrata brasileiro que ainda continua vigente nas relações que os donos de médio e grande capital econômico e político da atualidade almejam perpetuar.

As relações conflitivas na região do Sapê do Norte levam os quilombolas a constituírem resistências organizadas não somente em instituições jurídicas para reivindicar e defender seus direitos, como também, dentro do sistema social, onde organizam as diferenças culturais demarcando a fronteira que define o “nós” quilombolas e o “eles” representados pelas elites econômicas e política. No entanto, a construção das identidades étnicas quilombola quanto as não quilombola é realizada mediante as interações vividas nas bordas dessa fronteira social na qual os conflitos estão inseridos. Nessa conjuntura, as diferenças culturais se tornam demarcadores de pertencimento e de reconhecimento de, dentro do sistema social, quem é e quem não é quilombola.

Assim sendo, as comunidades quilombolas do território Sapê do Norte, têm como um dos demarcadores de sua diferença, a produção de práticas culturais tradicionais e as suas transmissões, mantendo vividas as tradições das danças, músicas,

brincadeiras⁴ e festas em homenagens aos Santos Padroeiros e/ou de devoção. Essas produções, além de alegrarem o cotidiano, são também elementos estruturantes da vida e das identidades sociais e políticas dos grupos que compõem essas comunidades.

Baseado nesse pensamento, pretendemos com esse trabalho descrever os “processos de construção, recriação e expressão de identidades sociais e políticas”, bem como evidenciar “os processos de afirmação e reconhecimento cultural, enfatizando especificidades, dinâmicas e articulações no âmbito das diversas transformações” que vêm ocorrendo nas estruturas de organização social das comunidades quilombolas jongueiras.

O tema da pesquisa se define pelo estudo do jongo como um produto cultural e/ou simbólico revisitado, recriado e revalorizado pelas comunidades quilombolas do Sapê do Norte para afirmar a identidade quilombola, demarcada pelo jongo como seu patrimônio cultural.

Este trabalho se justifica do ponto de vista teórico e analítico, por se tratar de um olhar mais intenso e um estudo etnográfico a respeito das práticas culturais do jongo em comunidades quilombolas no Brasil, especificamente na Região Sudeste. Tendo em vista que já se passaram mais de 25 anos de Constituição Federal de 1988, a qual reconhece formalmente os direitos territoriais, étnicos e culturais dos quilombolas, constata-se que as etnografias que enfocam os aspectos dos direitos étnicos e territoriais têm maior destaque no campo político, sendo raros os trabalhos que buscam descrever a produção simbólica e/ou cultural destes grupos, tanto dos pontos de vista locais, quanto daqueles ligados às lideranças políticas que se apropriam de referências culturais com o intuito de representá-las nas cenas políticas e nas relações com as agências do Poder Público.

Como está previsto na Constituição Federal de 1988, em seu artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, o Estado deve reconhecer a posse e emitir os títulos definitivos das terras/territórios ocupados pelas comunidades dos quilombos. Além deste dispositivo, ainda temos os artigos 215 e 216 da mesma

4 O termo brincadeira é usado pelos produtores das expressões culturais populares na região do sapê do Norte.

Constituição, que se referem aos direitos à identidade, à diversidade e ao patrimônio cultural, neles incluídos o direito à memória de diversos agrupamentos que fizeram e fazem parte do processo de formação do Brasil, entre os quais os descendentes de africanos, nos quais estão os quilombolas.

Todavia, o que se percebe, tendo em vista as muitas ações que tramitam na justiça comum, é a inversão jurídica que transforma o quilombola enquanto sujeito de direito em criminoso, a exemplo dos muitos mandatos de prisões decretados, como se assiste no Sapê do Norte. Assim sendo, o caminho jurídico formal para o acesso aos direitos territoriais não tem sido suficiente para garantir o direito de fato. No sentido de encontrar alternativas para auxiliar na luta pelo direito ao território, os quilombolas têm visto nas reivindicações de políticas de salvaguarda do jongo, enquanto patrimônio cultural brasileiro herdado dos negros, uma estratégia para buscar o reconhecimento de seus territórios e de sua identidade étnica.

Cabe destacar que o jongo no Brasil tem se tornado uma das referências culturais significativas para os agrupamentos negros que reivindicam símbolos demarcadores de sua afro-descendência e o reconhecimento da sua identidade negra. Por ser um produto cultural delimitado, transmitido e defendido pelas organizações e coletividades afro-brasileiras como um bem cultural seu, chegou a ser registrado e reconhecido como um patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo IPHAN em 2005. Isto motivou a ampliação de eventos, encontros, fóruns, publicações, ou seja, situações públicas nas quais o reconhecimento da cultura negra a possibilitou estar no centro de uma produção política e de estética afro-brasileira.

Nesse sentido, o jongo como produto simbólico das comunidades quilombolas do Sapê do Norte é entendido nesta pesquisa como uma herança e referência cultural recebida, apropriada e transmitida para demarcar a identidade quilombola na região estudada. Deste modo, o jongo torna-se um elemento sociocultural que merece ser analisado a partir de uma pesquisa empírica qualitativa, isto é, uma pesquisa que busque analisar as possíveis relações entre a prática cultural do jongo e as comunidades quilombolas, a fim de correlacionar, a partir das categorias dos sujeitos da pesquisa, a identificação entre ser jongueiro e ser quilombola no Sapê do Norte, como se observa nas comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho.

Para responder essa questão, parti do entendimento de que “a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais” (BARTH, 2005), sendo na variação cultural que alguns sinais diacríticos são selecionados como ícones contrastivos de identidade social, ou seja, os membros dos grupos elegem elementos culturais significativos para se distinguirem dos outros grupos. Assim, a cultura é mobilizada para servir de base para transformação dos grupos étnicos em fenômenos sociais e sua identidade uma construção social realizada nas interações sociais.

A hipótese inicial, que se confirmou com esse trabalho etnográfico, foi que sendo a cultura um elemento significativo adotado pelos coletivos como sinal de discrição, as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, dentre as muitas expressões culturais por elas produzidas, apreendem o jongo como uma das produções simbólicas para afirmação de identidade social quilombola. Esta hipótese foi pensada após o acompanhamento de sete grupos jongueiros quilombolas dessa região, por quase dois anos, durante o desenvolvimento do “Programa de Extensão Jongs e Caxambus: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” da UFES.

Os grupos de jongo em comunidades quilombolas no Sapê do Norte visitados pelo programa acima mencionado foram os grupos: Jongo Santa Bárbara, da comunidade quilombola de Linharinho; Jongo de São Bartolomeu, do bairro Quilombo Novo, no Distrito de Santana; Jongo de Sant’Ana, do bairro Santana Velha; Jongo de Cosme e Damião, da comunidade quilombola de Porto Grande; Jongo de São Sebastião e São Benedito, em Itaúnas; Jongo de São Benedito das Piabas, em Barreiras⁵, todos em Conceição da Barra; Jongo de São Benedito, que embora esteja hoje inserido no bairro Sernamby, em São Mateus, teve sua origem na localidade de São Pedro no Sapê do Norte e Jongo de Santo Antônio, da comunidade quilombola de São Cristóvão, também em São Mateus.

O que me chamou atenção ao visitar esses grupos foi constatar que, com exceção dos grupos de São Bartolomeu, São Benedito das Piabas (Barreiras) e São

⁵ Embora Barreiras não seja uma das comunidades quilombolas, ela mantém relações socioculturais e familiares muito próximas com a comunidade de Porto Grande e com o baile de congo de São Benedito de Conceição da Barra, dado que tem participação em parte do ciclo dos festejos desse Santo, como veremos mais adiante. Tais relações são tradicionais e foram construídas antes da divisão político-administrativa que estabelecem os limites das comunidades quilombolas nessa região.

Beneditos (Sernamby), todos passaram recentemente por processo de “renascimento” após alguns anos de inatividade. O renascimento é o processo de reconstrução, reorganização e reelaboração do jongo baseado na cultura ancestral *afro*, pela qual o jongo, se caracteriza, pelo tambor e pela dança de roda, sendo, nesse território, eleito como elemento da cultura de raiz dos quilombolas. Essa retomada da prática do jongo pelas comunidades quilombolas no Sapê do Norte significa mais do que recuperar uma tradição antiga, a apropriação desse produto cultural significa a sua escolha como um signo da afirmação das identidades afrodescendente e quilombola nesse território.

Contudo, debruçarei as investigações etnográficas sobre as comunidades jongueiras de Porto Grande e de Linharinho situadas em Conceição da Barra. A escolha deve-se ao fato de que, a partir do trabalho etnográfico apresentado durante a qualificação desta dissertação, percebemos que nessas comunidades, assim como as demais, o jongo exerce relações intrínsecas entre a religiosidade e as famílias que o praticam. Contudo, o diferencial para estudar, especificamente, esses dois agrupamentos familiares é o fato de o jongo estar vinculado às “mesas de santo” de *Santa Maria (Cabula)*, de *Cosme e Damião* e de *Santa Bárbara*. Essa ligação ajuda a tecer as relações entre os elementos simbólicos e significativos que juntos se tornam um conjunto de signos distintivos da identidade quilombola do Sapê do Norte.

Este trabalho tem por objetivo analisar o jongo como referência e prática cultural eleita pelas comunidades quilombolas jongueiras no território do Sapê do Norte para ser um símbolo distintivo de sua identidade. Bem como construir os referenciais teóricos sobre identidade étnica e patrimônio cultural afro-brasileiro; examinar os processos pelos quais as diferenças culturais passaram a ser reconhecidas como direitos sociais específicos; analisar as maneiras com as quais as comunidades quilombolas no Sapê do Norte estão acionando os direitos culturais para fortalecerem a luta pela titulação ao território e pela proteção de suas produções e práticas culturais; descrever e analisar sucintamente, a partir da literatura etnográfica, os grupos de jongo de algumas comunidades que se definem e são reconhecidas como quilombos na região sudeste do Brasil; assim como descrever detalhadamente os processos organizativos dos grupos de Jongo de São Cosme e

Damião e de Santa Bárbara que passaram por processo de reorganização nos anos de 2012 e 2013 no município de Conceição da Barra no norte do Espírito Santo.

A presente pesquisa se constrói sobre as bases de uma etnografia a partir das reivindicações políticas das comunidades produtoras da cultura afro-brasileira, reelaborando, reconstruindo, ressignificando, revalorizando as práticas do jongo e reafirmando suas identidades sociais quilombolas. O seu desenvolvimento se deu entre os grupos de jongo já referidos acima, pertencentes às comunidades quilombolas localizadas no território do Sapê do Norte, no município de Conceição da Barra.

Para a obtenção dos dados etnográficos foram realizadas, desde 2012, visitas às comunidades, empregando técnicas de entrevistas. Assim, o trabalho se constituiu de entrevistas abertas sem estruturação, nos primeiros momentos, e semiestruturadas posteriormente para aprofundar alguns temas. Foram entrevistados os mestres, dançadeiras, tocadores, lideranças políticas, espirituais e membros das comunidades.

Acompanhei ativamente as reuniões entre os grupos de jongo e a equipe de pesquisa do projeto já referenciado, bem como das oficinas comunitárias e do encontro estadual entre jongueiros do Espírito Santo. Também acompanhei e registrei as festas, as apresentações do jongo dedicadas aos santos de devoção dos grupos e as representações⁶ em outros momentos. Todas essas atividades foram documentadas e registradas em fotografias, áudios e/ou vídeos.

Para ajudar nas análises consultei publicações de livros, artigos, dissertações e teses, tais como Ferreira (2005, 2009); Oliveira (2010, 2011, 2016) e Silva (2012, 2013) que versam a respeito das práticas e referências culturais das comunidades quilombolas do território do Sapê do Norte.

A proposta de estrutura da dissertação se apresenta dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, além de construir o referencial teórico acerca do tema da identidade étnica, construo também as referências sobre patrimônio cultural, tecendo

⁶ Os jongueiros fazem distinção entre apresentar e representar o jongo. A apresentação se faz na festa do santo padroeiro quase sempre em frente a sua igreja. A representação é feita quando os grupos são convidados a dançarem o jongo em outros locais.

os conceitos e algumas etapas do processo que elevou a cultura a um direito social, bem como os bens da cultura negra que foram reconhecidos como patrimônio afro-brasileiro.

No segundo capítulo, denominado “Os Jongueiros na Região Sudeste do Brasil e Seus Processos de Organização Política”, busco descrever e analisar sucintamente a projeção que o conceito de quilombo alcançou a partir do artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) da CF/1988, bem como as dimensões conceituais que atingiu na antropologia. Partindo da literatura atualizada a respeito do jongo, foi apresentado um panorama descritivo e analítico, de como as comunidades jongueira e caxambuzeiras buscaram a articulação política entre si, bem como o Jongo na Região Sudeste, vem sendo acionado nas reivindicações de reconhecimento de território, especificamente descrevendo aqueles grupos que estão localizados em comunidades que se definem e foram reconhecidas como quilombolas e são organizados por elas, visto que o foco da pesquisa é o jongo como uma das referências culturais dessas comunidades, como defendeu Jefinho do Tamandaré no II Encontro Estadual de Jongs e Caxambus do Espírito Santo. Debate também, como as comunidades quilombolas no Sapê do Norte estão se articulando e acionando os direitos à cultura para fortalecerem a luta pela titulação ao território e pela proteção de suas produções e práticas culturais.

O terceiro e quarto capítulo, nos quais trabalhei respectivamente as comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho, procuram descrever de forma detalhada e minuciosa, como prevê um trabalho etnográfico, os processos de organização dos grupos de Jongo de Cosme e Damião e de Santa Bárbara. Conforme apontam os dados analisados, busquei evidenciar e descrever os seguintes aspectos dos grupos: 1º) suas localizações e número de integrantes; 2º) heranças familiares e transmissões culturais de saberes e memórias entre gerações; 3º) a transmissão da liderança e das funções nos grupos; 4º) identificar e analisar as relações dos jongueiros com santos padroeiros e suas divindades protetoras; 5º) descrever os calendários festivos e as festas dos grupos; 6º) analisar as comidas sagradas, seus significados e suas relações com a produção de alimentos nos territórios quilombolas; 7º) descrever os jongs cantados e suas relações com os dramas sociais de jongueiros e quilombolas no Sapê do Norte; 8º) apresentar os

instrumentos musicais de cada grupo (tipos e quantidade) e os saberes de fabricação e dos toques transmitidos nos próprios grupos e/ou na interação entre eles; 9º) analisar os relatos dos jongueiros sobre suas relações com diferentes agentes externos (poder público, religiosos e associações culturais).

PARTE I – ETNICIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL: QUILOMBOS E JONGOS

I - ETNICIDADE, IDENTIDADE E PATRIMÔNIO CULTURAL

1.1 - ETNICIDADE, IDENTIDADE E CULTURA

Os estudos sobre etnicidade dissociados da assimilação e/ou aculturação possibilitou o entendimento da noção de identidade social como sendo a forma de organização social que se estabelecem nas fronteiras étnicas que define o grupo e não o conteúdo cultural destes, “sendo a característica distintiva dos grupos a auto-ascrição bem como a ascrição por parte de terceiros” (VERMEULEN e GOVERS, 2003, p. 09), ou seja, o que caracteriza o grupo é a autodefinição e a definição pelos outros, é reconhecer-se e ser reconhecido (BARTH, 2000).

Nesse sentido de organizar as diferenças para ser reconhecida ou identificada como uma comunidade étnica, Weber (2004) adverte que os elementos culturais como uso de barba, de roupas, corte de cabelo, divisão social do trabalho, alimentação, cheiro, língua, religião, ideia de raça – no sentido biológico – não são suficientes, nem determinantes para explicar a formação de uma identidade étnica. Weber em “Relações Comunitárias Étnicas” analisa que o pertencimento a um grupo étnico está relacionado à classificação subjetividade, a uma ideia vinculada ao sentimento de origem comum, a uma comunhão étnica, onde a crença na afinidade de origem pode contribuir para a formação da comunidade política, assim como a comunhão étnica facilita as relações de interação nas fronteiras sociais. Sendo assim, Weber aponta que as características culturais só conduzem a um entendimento subjuntivo de comunidade quando são percebidas coletivamente. Esse sentimento coletivo tende a surgir quando grupos socialmente diferentes se juntam em decorrência de uma ação política comum. Em outras palavras comunidade étnica ou grupo étnico são categorias políticas.

Uma fonte da ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a “pertinência à raça”. [...] esta somente conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes política) ou quando, ao contrário, certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas. (WEBER, 2004, p. 267).

Para o autor, também, não são necessariamente os relacionamentos homogêneos que produzem a consciência étnica, pois as ações comunitárias originadas de encontros de distintos grupos sociais costumam manifestar-se, em geral, de modo puramente negativo, como diferenciação, desprezo e repulsa. Também o isolamento não produz consciência étnica, posto que é necessário que haja distinção para haver reconhecimento. Assim, como casamentos endógamos também não o são, dado o fato de que para o indivíduo ser aceito, como igual, na comunidade política participando das ações comunitárias e de suas vantagens dependerá da autoridade doméstica, o pai.

Ao tomar a cor do indivíduo como característica de análise, Weber observa que nos Estados Unidos as relações endógamas, ou seja, o repúdio de toda a relação sexual entre brancos e negros foi, e ainda o é em menor escala, sustentados por ambos como produto das suas pretensões de serem tratados como cidadão de direitos iguais, utilizando a condição étnica para mobilização de poder e honra social. Nesse sentido a cor não faz tanta diferença, mas sim a origem biológica, uma vez que lá uma mínima gota de sangue negro “desqualifica” tanto a pessoa de modo absoluto quanto diferencia as classes sociais.

Na opinião de Weber, uma comunidade étnica é um produto ideológico criado a partir da crença subjuntiva de que há uma origem comum entre os grupos que se atraem ou se repelem; essa origem é baseada na igualdade de hábitos e costumes, apoiada na memória coletiva de uma migração real como, por exemplo, os negros vindos escravizados da África, os descendentes de italianos, de alemães, que ainda nutrem sentimento de apego à pátria mãe. A crença e ideologia de pertencimento étnico são usadas na construção da comunidade política, comunidade essa que se diferencia de uma simples comunidade de ações comunitárias. Assim para Weber grupos étnicos são:

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER. 2001, p. 270).

Nesse sentido, a comunhão étnica desenvolvida, é apenas um sentimento de pertencimento comunitário, um elemento que facilita as relações interdependentes e as interações sociais, fomentando as múltiplas relações comunitárias, principalmente as relações políticas. Ou seja, é a comunhão étnica que organiza as relações sociais nas fronteiras sociais entre os grupos distintos. Assim posta, esta afirmativa se assemelha a afirmativa de Barth de que no “sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos”. (BARTH, 2000, p. 32).

Barth (2000) discorda da ideia de que as culturas são entidades claramente limitadas, separadas e homogêneas, voltando a atenção às disputas e aos conflitos internos, ao entender que a cultura não é partilhada por todos, tendo em vista que ela não é fixa ou homogênea, mas sim uma forma de "organização da diversidade" (VERMEULEN e GOVERS, 2003, p. 14). Tomando essa perspectiva o autor atribui a construção das identidades étnicas às interações sociais que ocorrem nas fronteiras, nas quais se apresentam as organizações sociais formadas nas distinções culturais ressaltadas para afirmarem suas identificações sociais.

Barth afirma que a cultura nada mais é do que uma maneira de descrever o comportamento humano, não sendo elemento determinante da identidade social. A identidade étnica se realiza nas interações de fronteiras, nos processos de distinção, de exclusão. Assim os “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas.” (BARTH, 2000, p. 27).

É nesse processo de organizar as interações, auto-atribuindo e recebendo atribuições por outros, que os grupos étnicos passam a ser reconhecidos como uma forma de organização social. Tendo em vista que Barth considera que

A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada

presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. (BARTH, 2000, p. 32).

Assim o grupo étnico passa a ser definido pelas fronteiras sociais, pois elas canalizam a vida social implicando uma organização dos comportamentos e das relações sociais. Portanto, não é o material cultural que as fronteiras abrangem que define o grupo e sim a forma de organização social das diferenças culturais. Oliveira (2005) explica que para Barth, “a cultura não é um somatório de traços culturais, mas é um conceito pensado a partir dos significados que se constroem nos fluxos, movimentos, tensões, contradições e nas relações sociais de trocas”. (OLIVEIRA, 2005. p. 2).

Esse entendimento sobre a cultura em Barth não se afasta do pensamento de Gluckman (1987) que percebe, nas descrições culturais das sociedades diferentes, o mecanismo pelo qual ocorrem as relações sociológicas. Para ele “a cultura é a forma particular sob a qual aparece uma variedade de relações sociológicas” (GLUCKMAN, 1987, p. 311), portanto, é por intermédio da cultura que se visualiza as interações sociais.

Não se distancia também do entendimento de Leach (1995) para quem a cultura pode ser usada como comunicação e expressa as formas estruturais sociológicas. Ou seja, a cultura pode ser usada como forma de distinção de organização social, sendo um elemento de identificação dos grupos.

Embora, para Barth, a cultura não seja fator determinante para definir os grupos, ela é importante para marcar as diferenças dos comportamentos das pessoas nas fronteiras sociais. Ela distingue os grupos quando há contato social entre diferentes costumes, mantendo-os como unidades significativas. Assim

a manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. (BARTH, 2000, p. 34-35).

Para Barth, as relações pluriétnicas perpassam pelas interdependências dos grupos e suas características culturais peculiares, pois os diferentes tipos de organização social produzem complexidades culturais, isto é, onde houver interação étnica,

existe complexidade cultural.

Barth em sua análise leva em consideração os indivíduos com suas condições sociais e suas intenções particulares, pois esses se ajustam a novas identidades, uma vez que “o material humano organizado em um grupo étnico não é imutável” (BARTH, 2000, p. 43), isto é, as identidades podem se apresentar de forma situacional na qual elas podem ser manipuladas, posto que “as identidades étnicas não são necessariamente fixas e permanentes, mas sim maleáveis, pelo menos em algumas circunstâncias” (VERDERY, 2003, p. 48).

Barth defende também que as sociedades não estão isoladas culturalmente e que não há estabilidade e equilíbrio social permanente, sendo nas interconexões de pessoas e grupos que se apresentam os processos sociais de exclusão, incorporação ou de manutenção das identidades étnicas. Portanto, é nas interações que se auto-atribui ou atribui aos outros as categorias étnicas, ou seja, se define o pertencimento por meio das distinções.

Assim sendo, “a etnicidade representa a organização social de diferenças culturais”, posto que não é uma cultura comum a base de formação dos grupos étnicos, ao contrário, são nas diferenças culturais que se formam os grupos, nessa perspectiva a cultura organiza o contraste entre “nós” e os “outros”. Contudo, “pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre “nós” e os “outros” está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 15-30). É na variação cultural que alguns sinais diacríticos são selecionados como ícones contrativos de identidade social, assim, a cultura é mobilizada para servir de base para transformação dos grupos étnicos em fenômenos sociais. Essa concepção de que elementos culturais significativos são eleitos pelos membros dos grupos para se distinguirem enquanto grupo também é defendido por Cuche (1999), para quem a identidade está no âmbito das representações, sendo uma construção social realizada nas interações sociais.

Cuche adverte que mesmo que a cultura esteja imbricada com identidade cultural, não se pode confundir, pura e simplesmente, as duas, uma vez que a cultura pode

existir sem a consciência de identidade, mas a identidade depende da consciência do pertencimento, pois

[...] as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas. (CUCHE, 1999, p.176).

Para Cuche a identidade cultural não está desconectada do contexto social, ela está integrada à identidade social que se constitui em algo mais abrangente, devido ao conjunto de vinculações que são estabelecidas com classes sociais, classe de idades, classes sexuais, uma nação, etc. que compõem um sistema social. Nesse sentido é “a identidade social que permite o indivíduo se localizar em um sistema social e seja localizado socialmente” (CUCHE, 1999, p.177). Ou seja, identidade social permite que o indivíduo se reconheça e seja reconhecido.

Embora a identidade social sirva para localizar o sujeito dentro do sistema social, ela também ajuda a definir socialmente os grupos permitindo que eles se situem em um conjunto social. A identidade social, por intermédio de um sistema de inclusão e exclusão, distingue e identifica os grupos de acordo com os pontos de vista cultural adotados por seus membros para se diferenciarem uns dos outros. Nesta perspectiva, “a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural” (CUCHE, 1999, p.177).

Assim sendo, a identidade não é uma ilusão ou apenas uma ideologia, nem tão pouco um fato dado como preexistente ou, mesmo, primordial como uma herança genética, muito menos uma herança cultural, ela não depende de traços objetivos – língua, cultura, território e/ou fenótipo próprio – como exigem os objetivistas para existir, também não é um mero sentimento de identificação coletiva como pensam os subjetivistas. A identidade é uma construção real desenvolvida dentro do contexto social, dotada de eficácia social, no qual os agentes se posicionam orientando suas representações e fazendo suas escolhas, produzindo efeitos sociais concretos. Além disso, por não serem invariáveis, imutáveis e estáticas, e sim resultado das interações entre grupos, “a identidade se constrói e reconstrói constantemente no interior das trocas sociais” (CUCHE, 1999, p. 183).

Vermeulen e Govers (2003) analisam a etnicidade como tripartida: a etnicidade refere-se à consciência da cultura (étnica), à utilização dessa cultura, sendo simultaneamente parte da mesma. Ou seja, a etnicidade é um elemento da organização social, mas também um elemento da cultura; as fronteiras podem ser vistas em termos interacionais, mas igualmente como “fronteiras da consciência”; sendo as identidades étnicas produtos da classificação da atribuição e da auto-atribuição. Dessa maneira a etnicidade implica organização social e cultura, pois, “enquanto elemento da organização social, requer interação regulada e, enquanto elemento da cultura, implica consciência da diferença” (VERMEULEN e GOVERS, 2003, p.13)

Oliveira (2005) salienta que na abordagem interacional e situacional de Barth (1969) os grupos constroem diferenças entre si, protagonizando o processo de autodefinição no qual os atores sociais fundamentam elementos considerados por eles como significativos tais como valores, símbolos e tradições, frequentemente codificados em regras de conduta e rituais. É essa conduta social que possibilita a análise das diferenças étnicas e culturais como sendo socialmente construídas em meio ao processo de comunicação e interação. Embora, os elementos culturais (costumes, rituais e valores comuns) passem por modificações no tempo e no espaço, eles são utilizados pelos grupos para delimitar a forma de sua organização social. Dessa forma os integrantes dos grupos, em situação de relações interétnicas, se classificam em termo de “nós” e “eles”, definindo-se, assim, suas fronteiras sociais.

Silva (2012) também aponta que na formulação de Barth, a etnicidade se apresenta como uma forma de organização social das diferenças, na qual a fronteira étnica é o que define o grupo e não o seu conteúdo cultural e cuja característica distintiva é autodefinida e reconhecida por terceiros. Essa organização é resultado da persistência das fronteiras étnicas, mantida pelos grupos, mesmo quando aparentemente são semelhantes. Embora possam compartilhar espaços e práticas culturais parecidas, os grupos podem vivencia-las como uma diferença e algo que os distingue. A semelhança não quer dizer que os agentes constroem a sua experiência na mesma direção. Sendo assim, nessa perspectiva, o agente está no centro de interesse da descrição da vida social e as interações que ele desenvolve são os

aspectos fundamentais a serem analisados.

As comunidades quilombolas no Sapê do Norte se distinguem, não por isolamento, visto que suas fronteiras geográficas estão integradas, não pelos sinais objetivos que possam caracteriza-las, tais como sentimento de origem comum, viverem a muitos anos no mesmo território, serem descendentes de um passado comum – de africanos escravizados; bem como também não se diferenciam pela prática religiosa nem pelo fato de serem, na maioria, camponeses. Os quilombolas do Sapê do Norte se percebem e são percebidos nas relações cotidianas que desenvolvem dentro do sistema social em que estão envolvidos. Bem como, dado as discriminações, preconceitos e perseguições sofridas, as comunidades negras desenvolvem o sentimento imaginado de um pertencimento coletivo à identidade étnica-social quilombola.

A abordagem de Barth e dos demais autores citados acima sobre identidade e cultura nos agrupamentos etnicamente diferenciados é relevante para o meu trabalho, visto que a partir das comunidades quilombolas do Sapê do Norte analisarei o jongo como prática cultural apropriada por essas comunidades para se diferenciarem de outras comunidades da região e do Estado do Espírito Santo. O jongo, como veremos adiante, está reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como patrimônio cultural do Brasil, desde 2005. A partir dos dados etnográficos coletados nos Programas de Extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jogueiras do Espírito Santo”, aprovado pelo Edital PROEXT 2011 (Cf. SigProj) e “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, aprovado pelo Edital PROEXT 2012 (Cf. SigProj), ambos coordenados por Osvaldo Martins de Oliveira, dos quais fui bolsista, pode se dizer que o jongo é um instrumento de luta das comunidades de matriz africana, especificamente de origem Bantu, entre as quais se incluem as comunidades dos quilombos.

1.2 - O PATRIMÔNIO CULTURAL DO BRASIL E AFRO-BRASILEIRO

1.2.1 – Definição de patrimônio cultural

Gonçalves (2009) entende que o patrimônio, seja ele tangível ou intangível, é uma categoria de “pensamento extremamente importante para a vida social e mental de qualquer coletividade humana” (GONÇALVES, 2009, p26), uma vez que é uma categoria milenar, estando presente tanto nas sociedades modernas quanto nas sociedades tribais. Porém, foi na modernidade ocidental que o patrimônio ganhou contornos semânticos específicos delineando suas fronteiras da forma que são apresentadas atualmente.

O autor explica que, em contextos socioculturais não modernos, a categoria patrimônio se equipara com categorias mágicas como, por exemplo, o *mana*. Também se confunde com propriedades, sendo os bens materiais classificados como intrínsecos aos seus proprietários, não sendo entendidos unicamente como utilitários. Embora servindo a questões práticas, carregam simultaneamente significados mágicos religiosos e sociais, configurando com o que

Marcel Mauss (1974) denominou “fatos sociais totais”. Tais bens são, simultaneamente, de natureza econômica, moral, religiosa, mágica, política, jurídica, estética, psicológica e fisiológica. Constituem, de certo modo, extensões morais de seus proprietários, e estes, por sua vez, são partes inseparáveis de totalidades sociais e cósmicas que transcendem sua condição de indivíduos (GONÇALVES, 2009, p. 27).

Contudo, embora as transformações semânticas a respeito de patrimônio continuem acontecendo, nos contextos socioculturais modernos esses aspectos mágicos não estão ausentes, ele se mantém vívido, mesmo quando há uma tendência da categoria “patrimônio” ser nitidamente delineado e isolado da totalidade do sistema cultural. Na modernidade não está em discussão a existência do patrimônio, tendo em vista que ele é uma categoria existente na consciência, embutido na linguagem; um pressuposto que direciona nossos julgamentos e raciocínio.

Gonçalves lembra que recentemente a categoria patrimônio recebeu uma nova ressemantização, sendo qualificada de “patrimônio imaterial” ou “intangível” em contraste com o chamado de “patrimônio de pedra e cal” referentes aos

monumentos históricos. Nessa nova qualificação, os lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. ganharam nova perspectivas, sendo a ênfase das preocupações voltada para os aspectos ideais e valorativos. Diferente do processo de tombamento para a conservação e proteção dos bens materiais, os bens intangíveis passam por processo de reconhecimento e registro sendo acompanhados para verificar sua permanência e transformação.

Além de mudar a ótica de preservação e valorização dessa nova semântica de patrimônio, essa proposta metodológica de proteção proporciona, também, a oportunidade de novas reflexões sobre os significados que pode assumir essa categoria como, por exemplo, de identificação étnica. Assim, sob essa perspectiva flexível de patrimônio, as estruturas materiais e intangíveis de um grupo podem ser entendidas como representações de suas memórias e identidade.

E como representações, o patrimônio pode ser pensado, pelo mesmo grupo social, como símbolos de variados significados, sem que um anule o outro, sendo usado alternadamente de acordo com o interesse de quem os aciona, pois é do ser humano usar símbolos tanto para agir como para se comunicar. Sendo assim,

o património é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. Essa categoria faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, entre mortos e vivos, entre passado e presente, entre o céu e a terra e entre outras oposições. Não existe apenas para representar ideias e valores abstratos e ser contemplado. O património, de certo modo, constrói, forma as pessoas. (GONÇALVES, 2009, p. 31).

Sob esse prisma, no qual o patrimônio, produto da coletividade, que desenvolve as pessoas, ou seja, desenvolve o comportamento cultural, molda as relações sociais, diferencia costumes, povos, tribos, nações, grupos étnicos, parecendo confundir-se com as múltiplas formas de autoconsciência cultural, o patrimônio se apresenta como “um problema bem mais complexo do que sugerem os debates políticos e ideológicos”. (GONÇALVES, 2009, p 32).

Sant’Anna (2009) esclarece que o conceito de patrimônio cultural é uma construção a partir das várias conotações atribuídas ao conceito de monumento histórico, que inicialmente foi pensado como uma produção simbólica, agregadora e memorial, que tinha a função de promover sentimento de identidade afetiva em um dado grupo

social.

Contudo a categoria de patrimônio nacional, na perspectiva ocidental europeia, veio a se consolidar durante a revolução francesa quando o Estado, apoiado pelo saber dos eruditos, depois de se apossar dos imóveis e obras de artes, antes pertencentes à nobreza e ao clero, adotou medidas para protegê-los da destruição e dos roubos. Nesse contexto, para a autora, “a noção de patrimônio nacional nasceu de um embate de forças, apelando a um sentimento nacional e atendendo a uma conveniência econômica” (SANT’ANNA, 2009, p. 50).

Essa concepção de patrimônio nacional, que seleciona, protege e conserva objetos de arte e edificações, riquezas nacionais, se estendeu até o período da Segunda Guerra Mundial, quando “processos e práticas culturais começaram, lentamente a ser vistos como bens patrimoniais em si, sem necessidade da mediação de objetos, isto é, sem que objetos fossem chamados a reificá-los ou representa-los” (SANT’ANNA, 2009, p.51), sendo que o Oriente, desde muito tempo, já optava por preservar e transmitir, no presente, as criações populares, os saberes tradicionais, bem como seus produtores.

No decorrer do segundo quartel do século XX, no mundo ocidental, essa nova noção de patrimônio que incorpora aspectos imateriais e processuais, ganha força e um novo olhar é lançado sobre as produções populares de valor cultural. Em 1989 a Conferencia Geral da UNESCO aprova a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. A recomendação se faz aos países membros que identifiquem, salvaguardem, conservem, difundam e protejam

a cultura tradicional e popular por intermédio de registros, inventario, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais. (SANT’ANNA, 2009, p. 53).

Resumindo, esses mecanismos nada parecem com os que são utilizados nos processos de tombamento e salvaguarda dos patrimônios culturais de natureza material ou tangíveis em oposito aos intangíveis, aqueles que não se podem tocar, tangenciar. Isto é, patrimônios imateriais.

Abreu (2015) explica que na constituição dos estados nacionais modernos, foi

desenvolvida a noção de coletividade nacional na qual os bens notadamente históricos e artísticos, até então privados e restritos à nobreza e ao clero, foram ideologicamente transformados em bens nacionais e passaram a ser considerados legados dessa coletividade. Assim foram criadas políticas e agências públicas para classificar e patrimonializar os bens de interesse coletivo; nesse sentido a patrimonialização “passou a significar um processo de escolha de determinados bens ou artefatos capazes de simbolizar ou de representar metaforicamente a ideia abstrata de nação e seus corolários, como a ideia de humanidade” (ABREU, 2015, p. 67).

A patrimonialização no Ocidente moderno transformou ideias abstratas, como nação, grupo étnico, etc. palpáveis e materializáveis possibilitando ao patrimônio a função de identificar coletivos de indivíduos como culturas, nações e humanidade marcando as singularidades e as diferenças entre eles. Neste contexto, o patrimônio passou a ser significado de certificação cultural ou uma certificação nacional, ou seja, o atestado, a prova cabal da existência, originalidade e autenticidade de um grupo social.

Abreu aponta que o processo de patrimonialização com uma criação de agências nacionais e internacionais, com formação de agentes e definição de políticas públicas, é um movimento próprio do Ocidente moderno e se desenvolveu sinteticamente em três grandes momentos, sendo o primeiro entre o século XIX e o segundo quartel do século XX no qual foi fundamentado a reconstrução do passado buscando valorizar uma arte nacional. O segundo momento tem como marco, além da criação da UNESCO nos anos 1940, também a apropriação, pelos processos de patrimonialização, do conceito antropológico de cultura, no qual se entende que biologicamente os seres humanos são iguais podendo usar a cultura para marcar suas diferenças, o terceiro momento se iniciou praticamente com o lançamento da recomendação de Salvaguarda das Culturas Tradicionais e Populares em 1989 pela UNESCO. A partir de então políticas preservacionistas passam a ser normatizadas por fóruns internacionais e a UNESCO passou a estimular dinâmicas globalizadas de identificação, proteção, difusão e circulação de valores e signos patrimoniais.

É no decorrer do terceiro momento, quando a UNESCO estimula uma dinâmica globalizada de identificar, proteger, difundir e circular valores e signos patrimoniais,

que é implantada o que a autora chama de tendência à “patrimonialização das diferenças” (ABREU, 2015, p. 69) com o propósito de proteger os bens socialmente significativos, concedendo especial atenção à noção de singularidade ou de especificidade local, da tendência crescente da homogeneização pela qual o mundo estava e está passando.

Também é nesse período que o tema do patrimônio imaterial ou intangível emerge com muito destaque, sendo implementadas políticas públicas especiais para esta nova categoria de patrimônio por muitos estados-membros da UNESCO. Também é nesse período que aparece o que vem ser a grande novidade no campo da patrimonialização que é a introdução de

diálogos em rede entre representantes de novos organismos – agências locais, nacionais e internacionais e, sobretudo, movimentos sociais, organizações não-governamentais, coletivos de indivíduos oriundos de camadas populares e um sem número de sujeitos coletivos – favorecidos pelas novas tecnologias, trazendo um novo elemento como contraponto para a quase exclusividade das instituições estatais neste domínio até então. (ABREU, 2015, p. 69).

A autora destaca que esses novos atores sociais em cena pública, expressavam interesses variados e às vezes muito específicos. Contudo, é no cenário global dos anos 1980 que surgem as representações das organizações não-governamentais que foram legitimadas pelos fóruns promovidos pela UNESCO e pelos governos democráticos. A partir desse momento o processo de patrimonialização adquiriu novas articulações e a política passou a se desenvolver no corpo a corpo entre as agências. É nesse contexto que entra na cena pública os segmentos sociais até então invisíveis, provenientes das camadas populares e das sociedades tradicionais.

No entanto, segundo a autora, o importante nessa conjuntura é que a patrimonialização está servindo para disseminar e popularizar a categoria patrimônio. Isto é, a categoria “patrimônio” “caiu na boca do povo”. Deixou de ser uma prerrogativa das elites ou das agências estatais que representavam estas elites, para ser entronizada no senso comum, nos mais diversificados rincões do planeta” (ABREU, 2015, p. 72). Em outras palavras o patrimônio foi apropriado pelas falas dos jongueiros quilombolas tornando-se instrumento de luta e negociação em todo sudeste brasileiro.

Essa nova perspectiva de patrimônio tem infligido muitas consequências entre as quais se destaca a mudança pela qual o processo de patrimonialização está passando, pois antes era função exclusiva atribuída a algumas falas autorizadas e legitimadas pelo Estado, e agora passa a ser um produto de “falas plurais tecidas em redes em que interagem diversos agentes, entre os quais se destacam as organizações não-governamentais, os especialistas, as comunidades, os patrocinadores, os agentes estatais” (ABREU, 2015, p. 72).

As novas práticas de patrimonialização são mais inclusivas, nelas as sociedades tradicionais são quem indicam ou endossam quais são os bens culturais que devem ser registrados enquanto patrimônio. Os grupos sociais são protagonistas dos bens passíveis de patrimonialização e nesse movimento, são os indivíduos coletivos que entram em contato com a lógica patrimonial, interagem com essa lógica “aprendendo que manifestações culturais praticadas milenarmente pelo grupo poderiam ganhar novos significados no contato com a sociedade nacional” (ABREU, 2015, p. 72).

Como exemplo de apropriação do debate sobre patrimônio cultural pelas lideranças de agrupamentos sociais quilombolas que estou estudando, destaco um caso em 2012, quando em uma oficina organizada pelo já mencionado Programa de Extensão do qual fiz parte, essas lideranças pressionaram a superintendente do IPHAN que estava presente na mesma oficina, questionando as ações do mesmo órgão que não garantia o acesso desses agrupamentos aos direitos culturais previstos na legislação em vigor sobre o patrimônio cultural. Esse debate das lideranças com agentes do poder público será analisado no último capítulo deste trabalho.

1.2.2 – A cultura enquanto direito no Brasil

Embora a construção da identidade nacional brasileira tenha sido uma preocupação levantada já em meados do século XIX (FERNANDES, 20??, p. 2), foi somente na Constituição de 1934, no seu artigo 148, que o desenvolvimento e proteção da

cultura são mencionados, pela primeira vez, como sendo responsabilidade da União, Estados e dos Municípios.

cabe à União, aos Estados e Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse históricos e o patrimônio artístico do país, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual. (FERNANDES, 20??, p. 10).

Mas só foi em 1936, que o Poder Executivo, na pessoa de Gustavo Capanema, então Ministro da Educação e Saúde do Governo Vargas, atribuiu ao escritor e intelectual modernista, Mário de Andrade, a tarefa de elaborar um anteprojeto de lei visando a preservação do patrimônio nacional. O texto sugerido por Mário incorporava ao conceito de patrimônio artístico as manifestações populares e os bens culturais imateriais e foi aprovado com algumas restrições pelo Decreto-Lei nº 25, assinado por Getúlio Vargas em 30 de novembro de 1937. Nesse decreto o conceito de patrimônio histórico foi restringido a um

conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da História do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. (FERNANDES, 20??, p. 10).

Contudo, só em 13 de junho de 1946, é promulgado o Decreto-Lei nº 9.355 criando o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), que atuaria como o organismo de cooperação para associar os principais grupos nacionais que se interessassem pelos problemas de educação e da pesquisa científica e cultural. Nesse organismo é instalada a Comissão Nacional do Folclore, que inicia os primeiros passos para a definição do campo abrangente que constitui hoje o patrimônio cultural imaterial (CASTRO e FONSECA, 2008, p. 14).

No caminho da consolidação da cultura enquanto direito, já na Constituição de 1967 ficava estabelecido que a proteção da cultura era dever do Estado, responsabilidade que foi ratificada e reiterada na Constituição de 1988.

Na década de 1980 várias iniciativas produziram uma ampliação da visão de proteção do Estado em relação patrimônios não consagrados, vinculados à cultura popular e aos cultos afro-brasileiros, fazendo chegar às discussões do patrimônio cultural imaterial à Constituição de 1988. Entre essas iniciativas podem ser destacadas: em 1985 o tombamento da Serra da Barriga, em Alagoas, onde o

Quilombo de Palmares, liderado por Zumbi, se localizava e em 1986, o tombamento do Terreiro da Casa Branca, na Bahia, um dos mais importantes e antigos centros de atividade do Candomblé baiano (CASTRO e FONSECA, 2008. p. 15).

É na Constituição Federal de 1988 que o entendimento de patrimônio cultural segue a concepção semântica de patrimônio cultural imaterial adotada atualmente, na seção que aborda a Cultura, o artigo 215, declara que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” e o seu parágrafo primeiro estabelece que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já o artigo 216 especifica que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Assim a Constituição passou a considerar não só os bens de natureza material e imateriais como parte do patrimônio cultural brasileiro, como também inclui no seu panteão patrimonial as criações culturais populares significativas dos grupos afro-brasileiros.

Em 4 de agosto de 2000, é promulgado o Decreto que é tido como o marco legal do Patrimônio Cultural Imaterial, o Decreto nº 3.551, o qual instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. E estabelece que os Bens Culturais sejam registrados em quatro livros, sendo no de número três - Livro de registro das Formas e Expressão – destinado às inscrições das manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas. É nesse livro que o Jongo do Sudeste foi registrado como patrimônio cultural brasileiro.

Abreu diz que o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial tem como objetivo “viabilizar projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural” (ABREU, 2015, p. 79). Para alcançar essas metas o programa tinha que fomentar e estabelecer parcerias com instituições dos governos federal, estadual e municipal, universidades, ONGs, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura, à pesquisa e ao financiamento.

Um aspecto que parece ser central no Decreto nº 3.551 é o fato dele “estimular a própria sociedade a construir uma mentalidade de promoção e proteção ao patrimônio imaterial, propondo ações e estabelecendo parcerias”. Isso reflete o caráter do contexto da redemocratização no país,

o Estado aparece como fomentador e regulador de uma política que deve necessariamente envolver vários setores da sociedade: as comunidades, os especialistas, as organizações não-governamentais, as empresas privadas, as universidades. (ABREU, 2015, p. 79).

Em resumo, os artigos constitucionais 215 e 216 referentes à cultura inseriram definitivamente os elementos relativos às produções culturais afro-brasileiras no círculo dos patrimônios culturais nacionais a serem protegidos pelo Estado. E o Decreto 3.551 criou as condições necessárias para viabilizar os projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção desses patrimônios.

1.2.3 – O patrimônio cultural afro-brasileiro

Carvalho (2004) refletindo sobre o patrimônio cultural imaterial e destacando as artes performáticas (música, dança, teatro, autos dramáticos) e os saberes performáticos próprios das comunidades afro-brasileiras, argumenta que a discussão em torno da espetacularização das artes populares faz parte também da atual política do Estado Brasileiro que tem por obrigação “apoiar a indústria cultural e incentivar a exploração comercial dessas formas artísticas tradicionais” (CARVALHO, 2004, p. 2).

No entanto, as políticas públicas de patrimonialização no Brasil tiveram início ainda na metade do século XX, quando chega a América Latina o movimento dos arquivos nacionais de audiovisuais, arquivos compostos por documentos das tradições orais dos povos traziam diversidade e singularidade ao Estado Nacional e que teve início na Europa no final do século XIX. Tais políticas se inseriam no marco político-ideológico clássico do Estado-Nação.

O pensamento nacionalista imaginava uma nação unificada, do ponto de vista nacional, em que os vários sujeitos sociais e culturais, apesar da diferença de poder, se uniriam em torno de um pacto nacional, com o objetivo de juntos construírem uma nação futura, um Brasil onde todas as diferenças seriam respeitadas, porque são parte do organismo sociocultural brasileiro. Na imaginação dos nacionalistas

o Estado construiria discursivamente uma memória que mais tarde seria disseminada para todos por intermédio das escolas. Esse contexto era marcado por um imaginário minimamente eficaz de igualitarismo, expresso em uma utopia de nação. (CARVALHO, 2004, p. 4).

Se no passado a política de patrimonialização estava atrelada a um esforço da construção de uma identidade nacional unificada, no presente as políticas públicas de patrimônio procuram atender as mais diversas identidades, abarcando em sua maioria as tradições afro-brasileiras, até mesmo por essas serem quantitativamente a maioria no Brasil. Essa tendência política se deve a postura de redemocratização assumida pelos governos brasileiros a partir do final dos anos 1980, tendo na Constituição de 1988, já garantido especial atenção à cultura popular nos artigos 215 e 216 como foi visto à cima.

Raquel Mombelli (2009) considera que no Brasil as revisões e reformulações das novas diretrizes políticas da cultura se debruçavam sobre o pensamento de que ainda existia algo da identidade nacional a ser redescoberta. É nesse momento que a temática da tradição como sinônimo de unidade cultural da nação brasileira, não cristalizada, mas viva podendo ser apreendida em sua dinâmica e sua pluralidade ganha força. É nesse contexto, para a autora, “que surge a noção de bem cultural como alternativa atualizada à de patrimônio histórico e artístico” (MOMBELLI, 2009, p. 85).

A autora situa os anos entre 1960 e 1985 como o momento em que a cultura de origem negra se aproxima da cultura dominante do poder, onde os intelectuais, as lideranças afro-religiosas e militantes negros conseguem articular discursos oficiais que visavam reiterar a importância da população afro-brasileira para a constituição da identidade nacional. A cultura afro-brasileira como elemento de integração nacional tornou-se, nesse período, um importante elemento para políticas de desenvolvimento e implementação de turismo; é também nesse contexto que o candomblé é elevado a condição de “imagem-força” do Estado da Bahia. Dito de

outra maneira, a cultura de origem negra enquanto política transpassou vários governos, com projetos específicos, vindo “a se constituir em bem simbólico tratado como assunto de Estado” (MOMBELLI, 2009, p. 86).

Na opinião de Mombelli as políticas internacionais, do referido período, influenciaram de forma incisiva nos desdobramentos das questões raciais, dos direitos à cultura e ao território dos afro-brasileiros. Pois é nos anos de 1970 que as discussões sobre patrimônio se ampliam e se aproximam das questões dos direitos civis. Também são nesses idos que são retomados, com intensidade, os debates sobre a temática África, discutindo a questão racial da população negra no Brasil.

Esta mesma autora analisa que a inspiração em África, que nutriu o novo ideal de identidade brasileira, se dissipou, mas forneceu combustível suficiente para a construção de políticas antirracista no país. Dessa maneira o movimento negro que reivindicava, desde os anos de 1970, uma representação no governo que se destinasse à cultura afro-brasileira, conseguiu com a criação do Ministério da Cultura (MinC), em 1985, a instituição de uma assessoria destinada a assuntos de Cultura Afro-brasileira que foi conduzida pelo então militante negro Carlos Moura. Nesse mesmo período são intensificadas as lutas contra a discriminação racial juntamente com as reivindicações por liberdades democráticas.

Mombelli acrescenta ainda que “o período de 1980 marca o início da formação e qualificação dos quadros e reorganização da militância em projetos políticos setoriais e a criação da Lei SOS Racismo” (MOMBELLI, 2009, p. 87). Já nos anos de 1990 ocorre o ingresso de vários negros no universo acadêmico, inclusive nas pós-graduações, brotando assim uma geração de intelectuais negros com novos pensamentos sobre a cultura e a identidade dos afro-brasileiros.

Com o fim do regime militar em 1985 e com a abertura democrática que se seguiu, avanços na luta pela igualdade racial foram possíveis, entre eles a criminalização do racismo assegurado na CF/1988 e regulamentado pela Lei nº. 7.716, de 1989. Outro avanço importante foi o Decreto nº. 7688/88 que estabeleceu a criação da Fundação Cultural Palmares (FCP), como o objetivo de “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da

sociedade brasileira” (Ibid., 2009, p. 87), bem como, em 1995, a instituição de Zumbi de Palmares como herói nacional.

Apesar de Mombelli analisar a construção da identidade cultural mais especificamente dentro do contexto da redemocratização, as lutas ideológicas pelo reconhecimento das produções culturais afro-brasileiras como bens simbólicos representativos da identidade negra têm sido travadas há anos, sendo o primeiro bem aceito, como patrimônio cultural afro-brasileiro, pelo Estado, a **Coleção-Museu de Magia Negra**⁷ em 1938, embora sob o conceito de patrimônio etnográfico (CORREIA, 2007, p. 287). Essa coleção mesmo já estando no século XXI e sendo a cultura assunto emergente na arena política, o seu acervo “surpreendentemente, ainda permanece relegado a um plano secundário, envolto em tabus e em mistérios injustificados” (CORREIA, 2007, p. 288) o que ajuda a fomentar e discriminar o preconceito contra as religiões afro-brasileiras.

No meu entender, baseado na minha militância, para se chegar ao nível de conscientização que alcançamos, de que o negro tem uma identidade cultural específica e essa tem que ser respeitada em sua especificidade, foi necessário que incansáveis mulheres e homens intelectuais e militantes afro-brasileiros trabalhassem em diversas frentes do movimento negro que envolveu desde o Movimento Negro Unificado (MNU), O Teatro Experimental Negro (TEN), clubes de negros, associações religiosas entre outras.

Analisando a tese de Mombelli (2009), penso que o amadurecimento dos ideais pela afirmação da identidade cultural específica como forma de resistência, fez com que as atuações dos movimentos sociais negros convertessem os aspectos culturais em instrumentos de luta política. Nesse sentido as mobilizações dos movimentos negros influenciaram no entendimento recente, já nos anos de 1980, de que o patrimônio cultural afro-brasileiro é um bem constituído de simbolismo, sentido e representatividade identitária étnica.

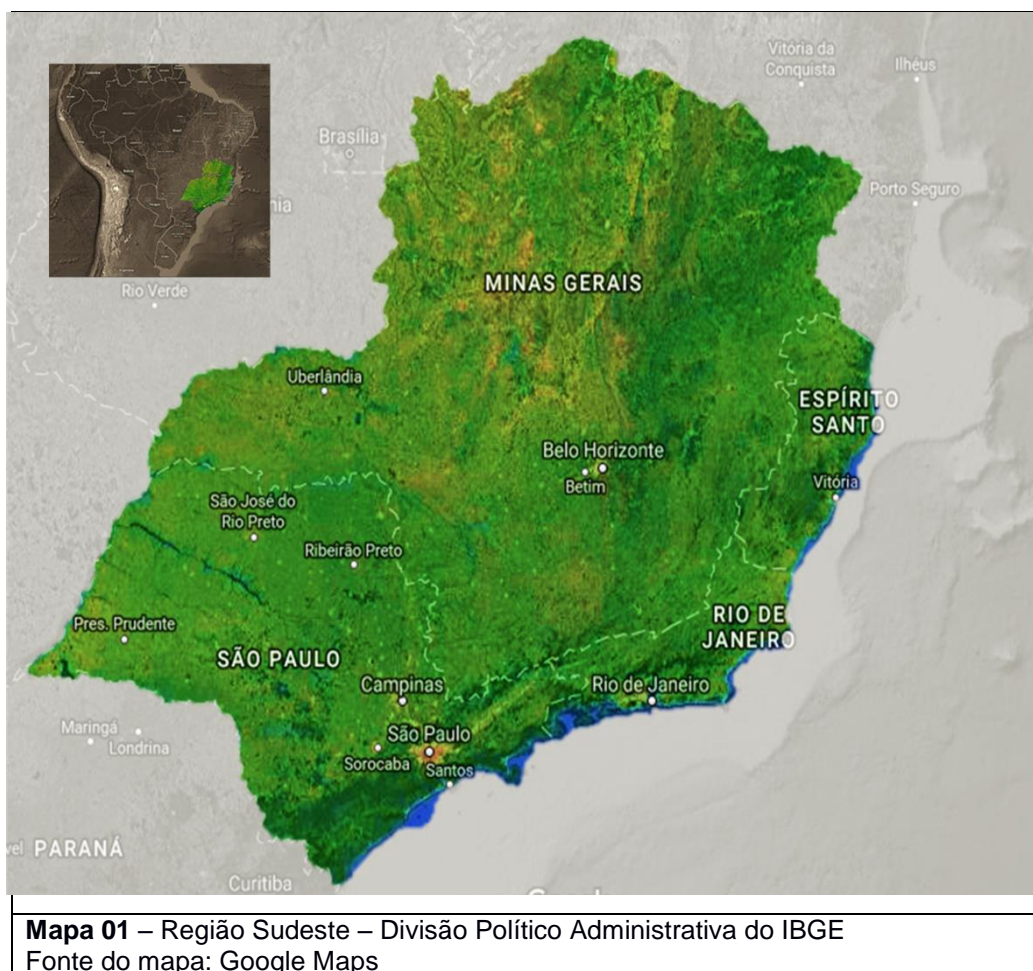
7 “O inventário da coleção foi composto a partir de ofício do Presidente do SPHAN, Dr. Rodrigo de Mello Franco de Andrade, solicitando a relação dos objetos que constavam da Coleção Tombada pelo órgão, em 1938. Constam da relação os objetos de feitiços, bruxarias e magias feitos pelo então delegado auxiliar Demócrito de Almeida, em 1940: tabaques, estatuetas de orixás, figas, vidros com despachos (ebós), vestimentas, velas, pedras, garrafas, cuias, anéis, cachimbos, charutos, flechas, imagens de santos, talismãs, leques, punhais, espadas, búzios, cruzeiros, palmatória, guias, etc.” (CORREIA, 2007, p. 289).

Foi baseado nessa perspectiva recente, uma perspectiva resultante das reivindicações dos movimentos sociais negros, que os bens culturais Casa Branca do Engenho Velho, na Bahia (12 de maio de 1984) e Serra da Barriga, Alagoas (20 de novembro de 1985) foram tombados como Patrimônios Culturais do Brasil. Nesse sentido, podemos analisar que os portadores legítimos da cultura afro-brasileira influenciaram de forma organizada e participativa na decisão de qual bem cultural representativo e significativo para a comunidade negra devesse ser patrimonializado. Esse processo também serviu para o reconhecimento, de vez por todas, que essa parcela da população, que é a maioria neste país, foi e continua sendo contribuinte da formação da identidade nacional brasileira, como argumentou Gilberto Velho, antropólogo relator do processo de tombamento desses dois patrimônios:

O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados, mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. (VELHO, 2006 apud SILVA, 2013, p. 3).

Entretanto há de se considerar que a moderna perspectiva antropológica de cultura contribuiu para emersão de um novo olhar e de uma nova forma de interpretar os bens classificados enquanto tangíveis, por exemplo, lugares, festas, espetáculos, alimento, etc., pois essa moderna perspectiva possibilitou que a ênfase das análises culturais fosse destinada às relações sociais ou mesmo às relações simbólicas e não mais aos objetos e técnicas como as que foram adotadas no tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra. Na opinião de Gonçalves (2009) a moderna antropologia, ao afastar-se do estudo de objetos materiais e técnicas, possibilitou o surgimento da categoria intangibilidade, cuja qual proporcionou um caráter desmaterializado dos bens culturais a serem patrimonializados.

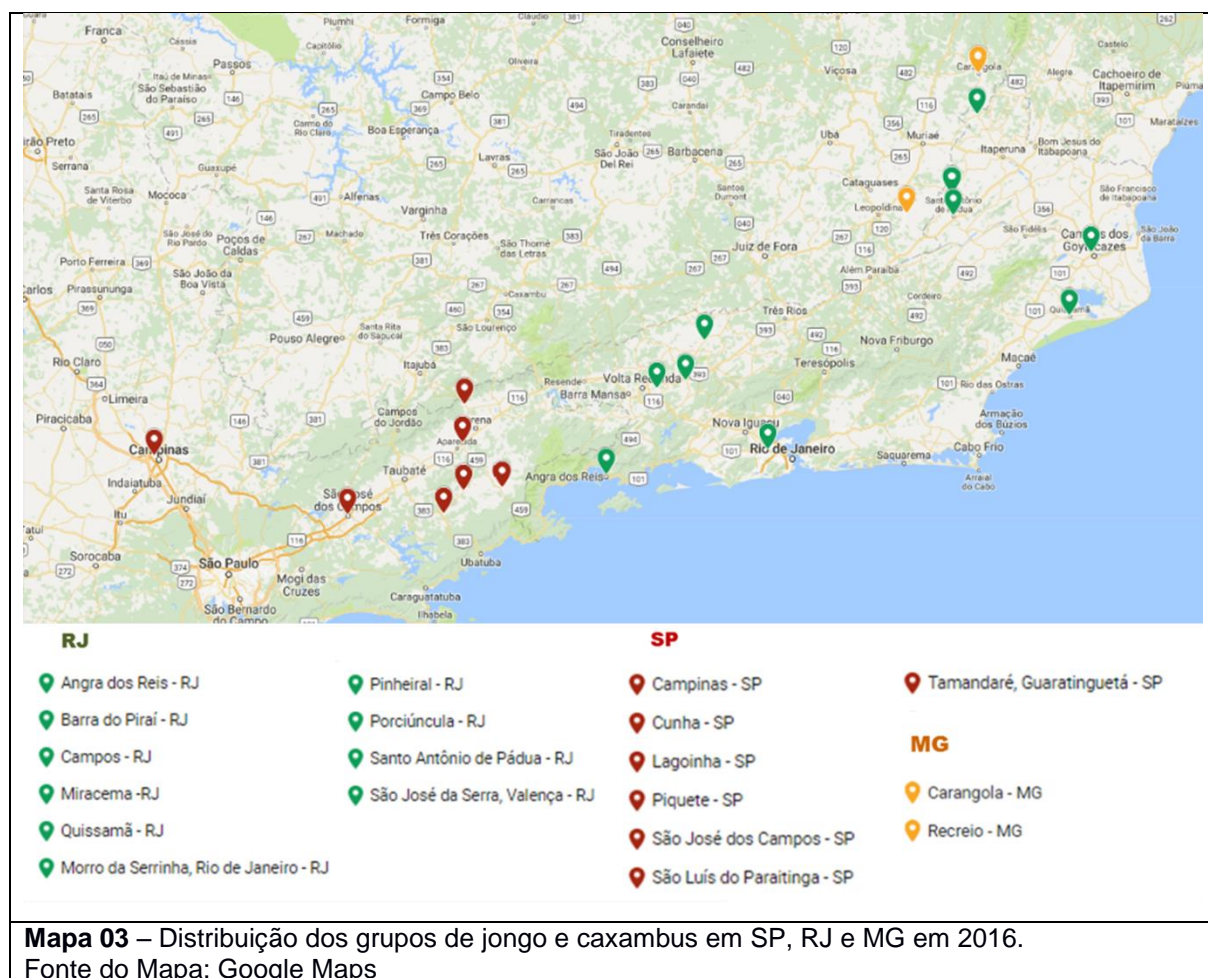
II – OS JONGUEIROS NA REGIÃO SUDESTE DO BRASIL E SEUS PROCESSOS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA



Nesse trabalho, utilizaremos o mapa da divisão político-administrativa considerada pelo Estado brasileiro e adotadas pelas agências governamentais e ONGs (IPHAN, SECULT, Pontão do Jongo, etc.) para localizarem os grupos praticantes de jongo e caxambu em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. Contudo, sabemos que as produções culturais transitam de um lado a outro das fronteiras estabelecidas geograficamente. Ou seja, as culturas não terminam nas bordas dos limites estabelecidos como Estado, município ou região. Dada a travessia constante das criações culturais por tais limites, as fronteiras implicam muito mais continuidades territoriais do que separação. Nesse sentido elas são o ponto de encontro e não de divisão.



Segundo os dados do Pontão de Cultura do Jongo do Sudeste, em sua página na internet, o mapa acima representa o “território jongueiro” do Sudeste. Uma lista com 16 (dezesesseis) grupos jongueiros é apresentada na referida página, sendo 10 (dez) do estado do Rio de Janeiro; 04 (quatro) do estado de São Paulo; 01 (um) do estado de Minas Graais; e 01 (um) do estado do Espírito Santo. No que se refere ao estado em que desenvolvi a presente pesquisa, o que se encontra na referida página é apenas o Caxambu da Velha Rita, do bairro Zumbi, em Cachoeiro de Itapemirim.



No entanto, segundo dados etnográficos obtidos desde 2012 pelos programas de extensão da Universidade Federal do Espírito Santo - “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro das comunidades jongueiras do Espírito Santo” e “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, já mencionados na introdução deste trabalho, no mesmo estado já são 25 (vinte e cinco) grupos de jongo mapeados. Os temas mais recorrentes nos pontos cantados pelos jongueiros do Espírito Santo remetem a situações vivenciadas por seus ancestrais no tempo do cativeiro. Os saberes relativos a esses temas vêm sendo transmitidos entre gerações por meio da memória e dizem respeito ao trabalho escravizado, aos maus-tratos infringidos pelos senhores e sinhás aos escravizados, ao modo de trabalhar e produzir no meio rural e nos quilombos, à culinária e, principalmente, aos segredos da religiosidade e espiritualidade dessas comunidades de matrizes africanas.

Posto esses dados iniciais, a partir do Ponto de Cultura do Jongo do Sudeste e dos

programas de extensão da UFES, cabe destacar que os agrupamentos jongueiros apresentados nos dados dessas fontes, cerca de 60% desses grupos no estado do Espírito Santo estão em comunidades quilombolas ou são provenientes delas e atualmente estão em vilas e/ou bairros da periferia urbana. Neste sentido, é possível afirmar que, no estado onde desenvolvi minha pesquisa, o jongo é uma prática cultural dos quilombolas. O mesmo pode ser dito em relação a dois casos cujos dados estão expostos na página do Ponto de Cultura do Jongo do Sudeste, como se verifica sobre a comunidade do Quilombo São José da Serra, no município de Valença (RJ), e sobre o grupo de Jongo da Associação Quilombolas do Tamandaré, no município de Guaratinguetá (SP). Este último caso, conforme se verá adiante, foi estudado por Penteado (2004).

2.1 – JONGUEIROS QUILOMBOLAS OU QUILOMBOLAS JONGUEIROS? DEFINIÇÕES CONCEITUAIS, AUTODEFINIÇÕES E DIREITOS

Então, nós resolvemos resgatar o jongo pra segurar o jovem na comunidade. Você vê aqui, ó: uma, duas, três, quatro. Quatro jovens aí, ó! Tá no grupo brincando, entendeu? Nós voltemos atrás com o jongo por causa disso aí. Por causa desse perfil jovem aí. Nós somos responsáveis por esse perfil, que é a juventude que totalmente é o amanhã. Lágrima sai quando a gente não cuida antes da doença. E pra nós isso ia ser uma doença, se nós não cuidasse. [...] Mas nós demos continuidade por isso. Pela falta, não tanto pelo festejo, não foi tanto pelos nossos velhos! É em homenagem a eles, sim, mas também é uma preocupação, né? Totalmente com essa camada... Totalmente tamos perdendo, mas hoje tem jovem aqui que bate tambor aqui, que não tá aqui agora, que você conhece, que é o Roliço. (NASCIMENTO, A, 2012. In: OLIVEIRA e RODRIGUES, 2016, p. 165-166).

O fragmento da entrevista acima, concedida pelo mestre Antônio Nascimento, do Jongo de Santo Antônio, da comunidade quilombola de São Cristóvão, no município de São Mateus (ES), segundo Oliveira e Rodrigues (2016), se refere ao jongo herdado dos antepassados e apropriado pelas lideranças do presente etnográfico como parte de um projeto político de construção do território e da identidade quilombola. O território neste caso, como escrevemos no citado texto, não é apenas a terra como base física, mas também os bens e tradições culturais⁸ que as

8 O fato de os quilombolas e jongueiros estudados para essa dissertação referirem-se ao jongo como

comunidades herdaram, recriam e transmitem para as novas gerações, demarcando, assim, o espaço, e transformando-o em território. Deste modo, o quilombo, assim como sua tradição cultural do jongo, não diz respeito a um passado congelado no tempo, mas é a ressemantização dos tempos e tradições passadas e presentes, isto é, a reinvenção e recriação das memórias e tradições culturais dos próprios quilombolas, inclusive, é a busca de seus significados em um passado imemorial que o acesso à cultura da escrita tem ajudado a reconstruir.

Deste modo, em sua busca pelo significado do conceito de quilombo, Munanga (1995) escreve que a instituição “kilombo” na África dizia respeito às sociedades guerreiras constituídas de homens de diversas linhagens estrangeiras e “no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica e centralizada” (MUNANGA, 1995, p. 63). Ao analisar os quilombos brasileiros dos séculos XVI e XVII, o autor afirma que estes foram organizados identicamente aos quilombos africanos, principalmente os da área cultural Bantu. Em sua reflexão, Munanga explica que escravizados revoltados, em oposição à estrutura escravocrata, organizavam fugas e ocupavam territórios de difícil acesso, erguendo ali uma nova estrutura social e política semelhante às africanas aberta a receber todos os (negros, índios, brancos) oprimidos pela sociedade, transformando esse território em lugar de resistência.

No entanto, para pensar a questão do direito ao território dos quilombos na atualidade, é indispensável recorrer ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal (CF) de 1988, que diz que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Esse dispositivo jurídico não só fez com que o conceito de quilombo tivesse projeção nacional, como também desencadeou calorosas

parte de suas tradições, levou-me a busca de explicação para o termo tradição. Para tanto, recorri a um artigo de Oliveira (2016), que por sua vez, para explicar o conceito de tradição, escreveu: “...recorro a Barth (1984) que emprega a expressão ‘tradições culturais’, no sentido de alguma coisa que as pessoas ‘herdam, empregam, transformam, acrescentam e transmitem’. Essas tradições pressupõem a existência de organizações sociais onde são praticadas e transmitidas. O conhecimento, os costumes e os valores distintivos da tradição são adaptados e afirmados na ação, sendo apropriados por atores sociais como elementos de valorização da identidade coletiva. Por isso, na identificação dos componentes da tradição, o foco da análise deve ser as organizações sociais distintivas e as identidades coletivas, demonstrando a interconexão entre organização social existente e a forma e conteúdo da tradição, de tal modo que as duas coisas estão refletidas uma na outra (OLIVEIRA, 2016, p. 17).

discussões, tanto no campo antropológico como normativo, a respeito do que são quilombos e seus direitos na atualidade, uma vez que sua formulação se mostrou vaga e desinformada, como apontam as discussões a seguir. Além do que aponta o artigo 68 do ADCT, à essa dissertação interessa também o que está prescrito no artigo 216 da mesma Constituição, onde estão retratados os direitos à identidade, à memória e ao patrimônio cultural. Neste sentido, farei apenas uma breve consideração sobre o conceito de quilombo na antropologia, antes de entrar no debate sobre os referidos direitos.

Almeida (2002) escreve que no Brasil, a noção do quilombo como um lugar de marginalização ou de isolamento social foi superado por uma perspectiva mais reflexiva que os relaciona como agentes em contextos sociais complexos de interação. Essa perspectiva contemporânea procura desconstruir o conceito jurídico-formal de quilombo que foi historicamente forjado, alimentado e disseminado, a partir da ideia proposta pelo Conselho Ultramarino em 1740, que estabelecia como quilombo “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2002, p. 47).

Esse conceito colonial interpreta o quilombo como algo externo, solitário, para além da civilização e da cultura, se tornando um conceito “frigorificado” (ALMEIDA, 2002, p. 49) de quilombo imutável, estático no tempo e no espaço como uma paisagem captada em uma fotografia. E não houve, por parte dos juristas e Estado, no decorrer dos séculos nenhum pensamento que se distanciassem dessa ideia de isolamento e esconderijo. Mesmo a Constituição Federal de 1988 em seu art. 68 do ADCT “apresentou-se com um dispositivo mais voltado para o passado e para o que idealmente teria 'sobrevivido' sob a designação formal de 'remanescentes das comunidades de quilombos’” (ALMEIDA, 2002, p. 46).

O quilombo enquanto categoria de análise antropológica e sociológica, a partir do que escreve Arruti (2008), se apresenta como um objeto aberto, em processo de construção teórica, encontrando-se em disputa não só em detrimento dos seus possíveis significados, mas em uma disputa para delinear como o plano analítico pode influenciar os planos políticos e normativos. Uma disputa que mobiliza, em

lados opostos, antropólogos e historiadores, se desenvolvendo nos campos da imprensa, do parlamento e do judiciário.

Para o mesmo autor, uma construção conceitual do significado contemporâneo de quilombo coloca em disputa o quanto de realidade social, das inúmeras formações sociais contemporâneas, o conceito fará reconhecer. Quanto dessas realidades será excluído ou será envolvida pelo conceito, proporcionando uma nova realidade jurídica, política, administrativa e mesmo social. Enfim, qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas.

Contudo, antes que o conceito de quilombo contemporâneo seja definido, o conceito de quilombo, até então trabalhado, mesmo com conteúdo histórico, foi sendo ao longo do século XX ressemantizado por autores como Clóvis Moura, Décio Freitas e Abdias do Nascimento (ARRUTI, 2008, p. 316) entre outros, bem como por entidades da sociedade civil representativas dos segmentos negros que atuam em diferentes contextos e regiões do Brasil. A somatória de uma sequência dessas ressemantizações tanto do campo acadêmico quanto do campo dos movimentos sociais, resultou em uma nominação de cunho teórico antropológico na qual os quilombos são tomados como grupos étnicos.

A partir de pesquisas e de observações das situações denominadas comunidades negras rurais e quilombos, alguns antropólogos, em 1994, formaram o Grupo de Trabalho Terra de Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que elaborou no mesmo ano um documento propondo que os quilombos fossem entendidos como grupos étnicos, segundo a definição de Barth (1969), “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Nesse sentido, eles constituiriam “grupos étnicos”, isto é, “um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, segundo a definição de Fredrick Barth [...] Apesar desta escolha teórica, eles seriam caracterizados também por alguns traços substantivos, todos relativos à sua territorialidade, como o predomínio do uso comum e a utilização dessas áreas obedecendo à sazonalidade das suas atividades produtivas

ou outras, “caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (ABA, 1994 Apud ARRUTI, 2008, p. 316).

Os antropólogos filiados à ABA, ao elaborarem o documento, tomaram como base, não só uma compreensão mais objetiva do termo, mas as ressemantizações decorrentes dos sucessivos agenciamentos simbólicos do quilombo que se distanciaram das primeiras definições adotadas pelo Estado. Ressemantizações que buscaram a valorização do termo quilombo e o tornaram em uma metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistências cultural, política de classe e negra.

Arruti argumenta que outra contribuição para se construir a nova perspectiva de quilombo contemporâneo, foi fornecida por Abdias do Nascimento com a publicação do livro “O Quilombismo”, em 1980, no qual o quilombo é apresentado como um movimento social de resistência física e cultural da população negra. Movimento esse que se estruturou tanto a partir dos coletivos de negros fugidos da escravidão, como também de toda forma e qualquer grupo religioso, recreativo, de irmandades beneficente, esportivo, etc., tolerado pela ordem dominante. Com essa ressemantização, “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 1980, p. 263 apud ARRUTI, 2008, p. 320).

Ao analisar o termo “remanescente” adotados em designação as comunidades negras rurais, Arruti (2008) declara que embora o emprego desse termo tende a uma afirmação irreal de que essas comunidades se encontram no isolamento, frigorificadas no tempo, ele também, introduz um diferencial importante na discussão em relação ao termo quilombo. Ele coloca no jogo o entendimento de comunidades, ou seja, traz para o cenário político as organizações sociais, os grupos de pessoas que estejam ocupando suas terras. Na prática ele diz respeito aos grupos que historicamente estão se organizando politicamente em defesa de seus direitos. Assim, por remeter os grupos, “sempre ao par memória-direitos: em se tratando de remanescente, o que está em jogo é o reconhecimento de um processo histórico de desrespeito” (ARRUTI, 2008, p. 327).

No entanto, Oliveira (2008, p. 327) pondera que é provável que os legisladores, ao proporem e aprovarem e incorporarem o artigo 68 no ADCT, pensavam se tratar de uma quantidade pequena de casos ou de remanescentes dos antigos quilombos e que em poucos anos a questão estaria resolvida. Porém o que não se previa era que os efeitos sociais e políticos desse dispositivo junto com a crescente disputa pela sua aplicação, fossem surpreender tanto as elites sociais quanto políticas, mesmo aqueles parlamentares que historicamente têm atuações que visam valorizar os direitos humanos e implementam políticas de promoção de igualdade. “Por esse motivo, o mesmo dispositivo transitório passou a ter características marcantes de disposição permanente e deve ser lido e interpretado em consonância com os artigos 215 e 216, que tratam do patrimônio cultural brasileiro” (OLIVEIRA, 2005, p. 251).

O artigo 68 foi regulamentado pelo Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003 que em seu artigo 2º diz:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Decreto 4887 de 20/11/2003).

E as Instruções Normativa nº 16 que estabelece as normas de atuação do órgão fundiário para os casos das terras dos quilombos, só foi publicada no Diário Oficial da União em 26 de abril de 2004. Essa normativa baseia a sua fundamentação legal para a regularização das terras de quilombo, não só no artigo 68, como nos artigos 215 e 216, além do próprio decreto 4887/03 e na Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT.

A referência aos artigos 215 e 216, relativos à cultura, à identidade e à memória, na análise de Oliveira,

vem confirmar que as titulações das terras das comunidades dos quilombos não podem ser entendidas apenas como competências técnicas de um órgão fundiário, mas, também, como atividade que requer a habilitação e a sensibilidade das ciências sociais para compreender os modos próprios de ser e de viver, a cultura e as tradições das comunidades dos quilombos (OLIVEIRA, 2005, p. 265-266).

O Decreto, assim como a instrução normativa definem o sujeito de direito, os

remanescentes das comunidades dos quilombos, coletivamente como grupo étnico-racial. Na concepção de Oliveira (2005), mesmo a definição de quilombo do supracitado Decreto traga de volta a noção de raça, já a muito tempo repudiada pelas ciências sociais por associar-se à características morfológicas e essências genética, “parece produtora pensá-la não nesses termos mas enquanto categoria apropriada e ressignificada social e politicamente pelas organizações de movimento negro” (OLIVEIRA, 2005, p. 266).

Deste modo, o quilombo definido a partir do conceito de grupo étnico, enquanto forma de organização social, que está em processo de ressemantização do próprio conceito, é uma definição bem pertinente para a presente dissertação. Neste sentido, o quilombo consiste também na reapropriação, reinterpretação, recriação e transmissão de suas práticas culturais, que nos dois casos em estudo, a partir dos quais analiso as retomadas, transformações e recriações da cultura do jongo, tratando-se de duas situações etnográficas na região Sudeste do Brasil, especificamente no norte do estado do Espírito Santo, em que o jongo é localmente reapropriado e recriado pelos integrantes das comunidades como um dos demarcadores de suas identidades quilombolas.

2.2 – O JONGO NA REGIÃO SUDESTE: ALGUNS FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS

O jongo foi trazido para o Brasil por negros bantos, oriundos dos antigos reinos de Ndongo e do Kongo, na região compreendida hoje por boa parte do território da República de Angola, República Democrática do Congo, República do Congo Brazaville e Gabão. Ele se insere no grupo das *danças de umbigada* junto com o ‘*Semba*’ ou ‘*Masemba*’ de Angola. Por se caracterizar, de forma geral, pelos pontos enigmáticos, o jongo tem, supostamente, suas origens primárias no jogo de adivinhações angolano denominado *jinongonongo*⁹. No Brasil, o jongo se consolidou no século XIX entre os escravizados que trabalhavam nas lavouras de café e cana-

9 <https://filhosdeghandi.wordpress.com/manifestacoes-culturais.../jongo/>

de-açúcar, na região Sudeste, principalmente no vale do rio Paraíba do Sul. Nos tempos da escravidão, os pontos metafóricos possibilitava, aos negros jongueiros, uma comunicação cifrada que os capatazes e os senhores não conseguiam compreender. Era com o jongo que os negros escravizados faziam os comentários sarcásticos, mas disfarçados, do comportamento de seus supervisores e senhores (Dossiê do Jongo, 2007, p. 58).

Partindo da análise do jongo como elemento da distintividade afro-brasileira na comunidade quilombola de Tamandaré, no município de Guaratinguetá (SP), Penteado (2004) explica a forma pela qual os jongueiros desta comunidade passaram a se articular entre si, com ONGs, agentes e autoridades públicas para buscar não o reconhecimento do jongo como patrimônio cultural, mas, sobretudo, reconhecimento e valorização étnica deles enquanto coletividade, visto que são eles os guardiões dos saberes e práticas dessa produção cultural negra. Nesse sentido, são os jongueiros o verdadeiro patrimônio e como tal, precisam que o Estado lhes garanta seus direitos historicamente negados.

Penteado observou no quilombo de Tamandaré, que “a prática do jongo é mantida pelos jongueiros, por sua força distintiva na afirmação de uma identidade de caráter étnico” (PENTEADO, 2004, p. 204), posto que se denominam herdeiros dos negros que naquela região praticavam o jongo. E enquanto instrumento político, o acionam para reivindicar do Poder Público, políticas que atendam suas condições de negros, pobres e jongueiros, visto que em Guaratinguetá a predominância demográfica não é de brancos e ricos. Para o autor,

O jongo praticado no Tamandaré se afirma como elemento capaz de conferir uma singularidade aos sujeitos que o praticam. Apesar de negros e pobres são Jongueiros, e com essa categoria estabelecem um jogo de alteridades entre eles mesmos, isto é, no interior do bairro, com a sociedade local e com o “pessoal de São Paulo. (PENTEADO, 2004, p. 210).

O “pessoal de São Paulo” na pessoa do Paulo Dias, integrante da Associação Cultural Cachoeira, produziu o documentário “Feiticeiros da Palavra” em 2001 que conta um pouco do Jongo do Tamandaré. A partir desse vídeo, os integrantes do jongo passaram a percorrer outras localidades, com a ajuda dos produtores do filme, para divulgá-lo. Foram nessas viagens participando de apresentações e encontros, que passaram a estabelecer contato com outros grupos de jongueiros pertencentes

à “rede da Memória”.

Sobre a “rede”, Penteado faz o seguinte comentário:

A “rede de Memória” do jongo é constituída de vários grupos de jongueiros existentes no sudeste brasileiro onde cada grupo busca demarcar suas singularidades na relação com os demais. Na “rede”, não há dois grupos de jongo idênticos já que seus praticantes improvisam, recriam, deixam a sua marca introduzindo novos padrões de canto, coreografia e vestimenta. (PENTEADO, 2004, p. 223).

Embora os jongueiros de Tamandaré tenham se integrado a “rede de memória” do jongo a partir da produção do documentário “Feiticeiros da Palavra” de 2001, jongueiros e caxambuzeiros já vinham se encontrando anualmente desde 1996. Neste sentido, Penteado (2004, p. 226) escreve que o Primeiro Encontro de Jongueiros ocorreu em 1996 na comunidade jongueira de Campelo, distrito de Santo Antônio de Pádua, noroeste do Estado do Rio de Janeiro, para homenagear Dona Sebastiana, neta de uma escrava africana mina-nagô e mestra do Caxambu de Pádua, que o preservou até o seu falecimento em 2005. Monteiro¹⁰ (2009) acrescenta que além dos jongueiros de Pádua, participaram da preparação e realização do 1º Encontro de Jongueiros em Campelo, a comunidade jongueira de Miracema e o Prof. Hélio Machado de Castro (UFF). A mesma autora informa ainda que o 1º Encontro de Jongueiros foi realizado como um projeto de Extensão da UFF e contou apenas com recursos comunitários e pequenas doações.

Após esse 1º Encontro, os demais encontros de jongueiros e caxambuzeiros, a partir de então, passaram a ser anuais e contar com mais integrantes, na seguinte ordem: o 2º ocorreu em 1997 e foi realizado em Miracema (RJ); o 3º, em 1998, e aconteceu novamente em Santo Antônio de Pádua; o 4º, em 1999, na Lapa (Centro do Rio de Janeiro); o 5º em 2000 em Angra dos Reis (RJ), no qual foi criada a “Rede de Memória do Jongo e do Caxambu”¹¹; o 6º ocorreu em 2001 em Valença; o 7º foi realizado no ano de 2002 em Pinheiral; o 8º, em 2003, e esse Encontro, conforme

10 Professora Associada do Instituto Noroeste Fluminense de Educação Superior da Universidade Federal Fluminense, Coordenadora Geral do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu.

11 De acordo com o Dossiê do Jongo do Sudeste, o objetivo da “rede”, segundo seus participantes, é “estreitar os laços de solidariedade entre comunidades praticantes, criar e fortalecer canais que favoreçam a articulação entre jongueiros e entre estes e a sociedade em geral” (Dossiê do Jongo, 2007, p. 33). Monteiro (2010) diz que a “rede” além de buscar o estreitamento de laços de solidariedade entre comunidades e demais interessados em participar do trabalho coletivo de preservação da memória do jongo/caxambu, visava também o apoio às “lutas por melhores condições de vida nos territórios jongueiros” (MONTEIRO, 2010, p. 2).

escreveu Penteado (2004, p. 224), saiu do Rio de Janeiro e chegou a Guaratinguetá (SP); o 9º, em 2004, voltou a ocorrer no Rio de Janeiro.

Esses “Encontros de Jongueiros”, conforme escreve Monteiro (2010), fizeram parte de um processo de mobilização que proporcionaram a construção da visibilidade ao jongo no Sudeste brasileiro e permitiu aos seus praticantes a possibilidade de se reunirem para trocar saberes, experiências e discutirem seus problemas e necessidades. Essas formas de articulação e organização das comunidades jongueiras em “rede” resultaram na solicitação do registro do jongo como Patrimônio Cultural do Brasil. Toda a mobilização ocorrida por meio dos encontros de jongueiros parece ter funcionado como uma espécie de pressão política ao IPHAN para que realizasse o INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) do Jongo, o que, na análise de Monteiro (2010), teria levado à uma conquista alcançada no dia 10 de novembro de 2005, ano da décima edição do Encontro Anual dos jongueiros, quando o registro foi aprovado pelo Conselho Consultivo do IPHAN.

Deste modo, em novembro de 2005, o Jongo do Sudeste foi registrado pelo IPHAN como “Patrimônio Cultural do Brasil”, tornando-se “o reconhecimento, por parte do Estado, da importância desta forma de expressão para a conformação da multifacetada identidade cultural brasileira”. (Dossiê do Jongo, 2007, p. 16). Esse registro é uma forma de reconhecer a relevância do jongo na história e cultura do país, e também lança luzes sobre a penumbra que iluminava as tradições afro-brasileiras, que contrariando o pessimismo dos folcloristas, para os quais a cultura popular estava em vias de extinção, resistiu ao silêncio que lhe foi imposto e agora ecoa alto como o som de seus tambores. Nesse sentido, o significado do jongo como bem cultural torna-se “uma importante e poética forma de resistência da cultura afro-brasileira na região Sudeste”¹².

Em meio a diversos embates e negociações no decorrer da segunda metade do século XX, o registro do jongo como patrimônio cultural do Brasil no início do século XXI ainda faz parte de um conjunto de políticas públicas a serem implementadas pelo Governo Federal para atender às reivindicações das organizações de movimentos negros, das próprias comunidades jongueiras e de outros setores

12 Certidão de título de Patrimônio Cultural do Brasil conferido ao Jongo no Sudeste. Iphan, 2005.

sociais comprometidos com a cultura afro-brasileira. Trata-se de um direito dos segmentos étnicos afro-brasileiros e um dever do Estado previsto nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988.

Monteiro (2010) salienta que o auto-reconhecimento das comunidades jongueiras de suas práticas culturais do jongo/caxambu como patrimônio, fez com que também fosse reconhecido pelo Estado, sob a forma de registro como patrimônio cultural do Brasil. A partir desse evento, recorda a autora, surgiu

a grande pergunta que jongueiros/as se faziam era “E agora, o que fazer com o título?”. Da mesma forma, professores, pesquisadores e representantes dos órgãos oficiais se perguntavam “Como construir políticas públicas de salvaguarda de um patrimônio imaterial?” (MONTEIRO, 2010, p. 7).

A mesma autora escreve que, após o registro, a única possibilidade de encontro de uma grande maioria das comunidades jongueiras da região Sudeste para a discussão de sua organização e articulação maior em rede e para o início do debate sobre a construção de políticas públicas de salvaguarda do jongo no ano de 2006 foi uma iniciativa do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular de realização de um seminário sobre a construção de um Plano de Salvaguarda do Jongo. E no ano de 2007, o mesmo Centro realizou oficinas de elaboração de projetos, como forma de capacitação das comunidades jongueiras para a realização de projetos e captação de recursos. No final do mesmo ano, o IPHAN e o MinC decidiram criar parcerias com instituições, a fim de ampliar os recursos para a construção de políticas públicas de salvaguarda de bens registrados e a implantação de Pontões de Cultura dos mesmos Bens.

Dessa forma, a Universidade Federal Fluminense (consultores, parceiros e colaboradores) em parceria com o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN, Minc e lideranças jongueiras, realizou no mês de dezembro 2007, no qual foi debatido e aprovado de criação do Programa de Extensão Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu. “As atividades do Pontão estão concentradas em três: articulação, capacitação e difusão/divulgação” (MONTEIRO, 2009, 5).

Moura Junior (2013) escreve que as ações de salvaguarda baseadas nos três eixos acima, foram iniciadas junto às dezesseis comunidades jongueiras que foram identificadas durante as pesquisas do Inventário sobre o jongo, entre as quais

figura o grupo de Jongo de São Benedito, liderado por Dilzete Nascimento Pereira (a Nêga), no município de São Mateus, no Norte do ES. No entanto, conforme verifíco na página do Pontão do Jongo do Sudeste na internet, há algum tempo, o Jongo de São Benedito liderado por Dilzete Nascimento, que era a referência no estado do Espírito Santo para os jongueiros do Sudeste, por motivos de divergências entre Dilzete e a coordenação do Pontão, foi substituído pelo Caxambu da Velha Rita, de Cachoeiro de Itapemirim.

Embora alguns grupos de jongo do Espírito Santo estivessem mencionados no Dossiê do Jongo no Sudeste, as comunidades jongueiras do mesmo estado tinham dificuldades para participar e se articular com a organização dos jongueiros do Sudeste no Pontão. De acordo que Rebeca Guidi,

as dificuldades para a integração dos grupos do Espírito Santo ao Pontão já existente foram de ordem territorial, devido à extensão da área abarcada por todos os grupos identificados, além de quantitativa, devido à quantidade de grupos, tendo sido avaliado inviável abarcá-los nas ações em andamento. Vale ressaltar o fato de que não havia entre os grupos do Espírito Santo uma mobilização prévia, tal como aquela observada entre os inseridos nas ações do Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, o que implica a necessidade de um trabalho diferenciado. (GUIDI, 2012, p. 30 apud MOURA, 2013, p. 70).

Assim, buscando iniciar uma mobilização entre os grupos capixabas, as instituições e agências públicas e não governamentais, promoveram nos dias 3 e 4 de outubro de 2009 o primeiro Encontro Capixaba de Jongs e Caxambus, na comunidade de Vargem Alegre, Cachoeiro do Itapemirim (ES), onde existe o grupo de caxambu “Alegria de Viver”, liderada pela Sra. Canuta Caetano, que recebeu os convidados dos quatros estados da região Sudeste. Elaine Monteiro (2013)¹³ informa que nesse Encontro foram indicados como representantes do sul capixaba no Pontão a Dona Isolina, de Cachoeiro de Itapemirim e o Anísio de Itapemirim. A partir desse evento, diz Guidi (apud Moura, 2013, p. 69), com exceção do Jongo de São Benedito da cidade de São Mateus, liderado por Nêga (Dilzete Nascimento), os grupos jongueiros capixabas começaram a ser mobilizados de forma pontual nas ações de Salvaguarda.

¹³ Oficina de Mobilização Comunitária do Programa Jongs e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo, nos dias 25 e 26 de maio de 2013, em Anchieta/ES.

2.3 – O JONGO NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: DESCREVENDO MOBILIZAÇÕES E ARTICULAÇÕES RECENTES

Como vimos acima, os jongueiros do Espírito Santo, salvo grupo de São Benedito do Município de São Mateus, começaram suas articulações políticas com os jongueiros do Sudeste, os quais já tinham acúmulo de discussões referentes às políticas de patrimônio, bem como de reconhecimento e afirmação de identidade étnica, a partir do Primeiro Encontro Capixaba de Jongs e Caxambus, em Vargem Alegre, Cachoeiro de Itapemirim (ES).

Com a aprovação, em 2011, e desenvolvimento nos anos 2012 e 2013, dos programas de pesquisa e extensão já mencionados, outras ações mais abrangentes aos jongueiros e caxambuzeiros foram realizadas com a participação ativa dos mesmos.

Além de professores e pesquisadores da UFES e alunos bolsistas do programa, o mesmo contou com a parceria, para o seu desenvolvimento, do IPHAN, Secretaria de Estado da Cultura (SECULT) e prefeituras municipais onde, até aquele momento, havia presença de grupos jongueiros.

Para iniciar as ações de extensão, o programa tomou como ponto de partida três redes de relações previamente estabelecida nos trabalhos de pesquisa: a primeira advinha dos contatos estabelecidos pelos trabalhos desenvolvidos no Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo por meio do convênio celebrado entre o Incra, a UFES e a Associação de Pequenos Agricultores, no qual o professor Osvaldo Martins de Oliveira havia atuado como pesquisador na comunidade de Monte Alegre, no município de Cachoeiro de Itapemirim, nos anos 2005 e 2006; a segunda, principalmente no norte do estado, os grupos de jongo e/ou pessoas que detém os saberes do jongo, identificados a partir da pesquisa para o INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) das Comunidades Quilombolas do Sapê do Norte, coordenada também pelo professor Osvaldo Martins de Oliveira, em 2008 e 2009, por meio do convênio celebrado ente o IPHAN e o Instituto Elimu Professor Cleber Maciel; a terceira, foram os contatos com os grupos que estiveram no I Encontro Capixaba de Jongs e Caxambus, de 2009.

O trabalho de campo dos referidos programas consistiu em visitar os grupos ou pessoas em suas comunidades, com o intuito de estabelecer relações de confiabilidade e assim, conhecer suas realidades ao mesmo tempo em que coletávamos dados por meio das entrevistas e registro fotográficos. As visitas eram feitas aos finais de semana e feriados. Algumas visitas, por falta de contato dos mestres e lideranças dos grupos, não puderam ser marcadas previamente, o que, às vezes, causou desconforto por parte daqueles que não nos conheciam. Por conta dessa falta de contato prévio entre ambas as partes, ocorreram situações em que o mestre impôs restrições para receber a equipe na primeira tentativa de diálogo, como ocorreu com Seu Jorginho, em Cacimbinha e Boa Esperança, no município de Presidente Kennedy.

Uma vez feitos os primeiros contatos com os grupos, explicávamos o objetivo da pesquisa e realizávamos as entrevistas, buscando explorar a história de vida dos mestres e a memória sobre a formação do jongo. Além disso, observamos as simbologias e saberes por meio dos quais os grupos se identificavam como jongo, caxambu ou tambor, bem como suas organizações enquanto grupo social. No final das reuniões convidávamos os grupos para as Oficinas de Mobilização Comunitária de jongueiros/ caxabuzeiros que seriam realizadas. Cada grupo foi instruído a levar, entre os mais velhos e jovens, até cinco membros para as oficinas.

No primeiro ano de desenvolvimento do programa, a mobilização para as oficinas foi feita entre os meses de abril e junho, na região sul do estado. A primeira oficina foi realizada nos dias 16 e 17 de junho de 2012 na escola municipal Jacir Kobbi Rodrigues, no Distrito de Celina, município de Alegre. Para essa primeira oficina enquanto ação de extensão, além do grupo anfitrião (Caxambu do Horizonte), também descrito no quadro abaixo e que estava celebrando a festa de seu padroeiro Santo Antônio, estiveram presentes os representantes de 11 (onze) grupos, conforme se verifica no quadro a seguir:

Quadro 1

Nº	Nome do grupo	Localidade	Município	Mestre
01	Caxambu do Horizonte	Distrito de Celina	Alegre	Antônio Raimundo da Silva

02	Jongo de São Benedito “Sol e Lua”	Cidade de Anchieta	Anchieta	Hudson José Antunes
03	Jongo de São Benedito “Tambores de São Mateus”	Comunidade quilombola de São Mateus	Anchieta	Renélio Mendes dos Santos
04	Jongo Mestre Wilson Bento	Cidade de Itapemirim (Centro)	Itapemirim	Anísio dos Santos Bento e Geralda de Paula B. Silva
05	Jongo Mirim Chryspiniano Balbino Nazareth	Bairro Santo Antônio	Itapemirim	Cleuza Maria da Silva Gomes (Quequê)
06	Jongo “Mãe África, Pátria Amada Brasil”	Comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança	Presidente Kennedy	Jorge dos Santos (Seu Jorginho)
07	Caxambu da “Velha Rita”	Morro Zumbi dos Palmares	Cachoeiro de Itapemirim	Niercina Ferreira de Paula (Dona Izolina)
08	Caxambu “Alegria de Viver”	Comunidade quilombola de Vargem Alegre	Cachoeiro de Itapemirim	Canuta Caetano (Dona Canutinha)
09	Caxambu da “Santa Cruz”	Comunidade quilombola de Monte Alegre	Cachoeiro de Itapemirim	Maria Laurinda Adão
10	Caxambu Andorinhas	Sítio Andorinhas	Jerônimo Monteiro	Sebastião Azevedo dos Santos
11	Caxambu da “Família Rosa” (autodefinição como quilombola)	Morro do Querosene	Muqui	Aroldo Rosa e Roney Rosa Silva
Nota A: Grupos da região sul que tínhamos informações sobre a possível existência deles, mas que só foram mobilizados para a oficina do ano de 2013, quando compareceram representantes dos grupos número 12 e 13.				
12	Tambor de São Benedito	Bairro Macrina	Alfredo Chaves	Afonso Cardoso
13	Caxambu (na memória)	Bairro Dona América	Mimoso do Sul	

14	Caxambu de Santo Antônio	Santo Antônio de Muqui	Mimoso do Sul	Francisco Vivas (Chiquinho)
15	Caxambu (na memória)	Comunidade quilombola de Pedra Branca	Vargem Alta	
16	Caxambu do Amarelo	Córrego do Amarelo	Divino São Lourenço	Jair Isaías Gomes (falecido em 2014)

Na região norte do estado, as mobilizações foram entre os meses de março e julho de 2012, sendo a segunda oficina sobre mobilização e organização comunitária realizada nos dias 25 e 26 de agosto do mesmo ano, na escola municipal Deolinda Lage, no Bairro Santana Velha, distrito de Santana, área urbana do município de Conceição da Barra. Aqui, o grupo anfitrião foi o do Jongo de São Bartolomeu, que em 24 de agosto estava celebrando o seu padroeiro e o clima de festa se estendeu pelos dois dias seguintes. O grupo também descrito entre os grupos do norte no quadro a seguir:

Quadro 2

Nº	Nome do grupo	Localidade	Município	Mestre
01	Jongo Mirim	Escola Deolinda Lajes (Bairro Santana Velha)	Conceição da Barra	Antônio Conceição
02	Jongo de São Bartolomeu	Bairro Quilombo Novo, Distrito de Santana	Conceição da Barra	Carmem Jacinta
03	Jongo de São Benedito e São Sebastião	Vila de Itaúnas	Conceição da Barra	Benedito Conceição Filho (Preto Velho)
04	Jongo de Santa Bárbara	Comunidade Quilombola de Linharinho	Conceição da Barra	Gessy Cassiano
05	Jongo de Santo Antônio	Comunidade Quilombola de São Cristóvão	São Mateus	Antônio Nascimento
06	Jongo de São Benedito	Bairro Sernamby	São Mateus	Dona Edésia Pereira da Conceição e Dilzete Nascimento

				Pereira
Nota B: Os grupos abaixo não estiveram na oficina de 2012. Os grupos números 07 e 08 foram visitados e convidados, mas resolveram não comparecer. O grupo número 09 não havia sido visitado e convidado porque a equipe ainda não dispunha de contato do mesmo e os grupos números 10 e 11 ainda estavam em processo de organização.				
07	Jongo de São Benedito das Piabas	Comunidade de Barreiras	Conceição da Barra	Benedito Paixão dos Santos (Santos Reis)
08	Tambor de São Benedito	Guaxe	Linhares	Benedito (líder comunitário) e Dona Celestina (guardiã)
09	Jongo de São Benedito	Comunidade Campo Grande	São Mateus	Sônia Ramalho
10	Jongo de Nossa Senhora de Sant'Ana	Bairro Santana Velha, Distrito de Santana	Conceição da Barra	Maria Amélia
11	Jongo de Cosme e Damião	Comunidade Quilombola de Porto Grande	Conceição da Barra	Osmara Guilherme

Desde a elaboração do programa, a concepção metodológica para as oficinas sobre mobilização e organização comunitária dos jongueiros, previa que elas só fariam sentido se os próprios jongueiros fossem seus protagonistas. O objetivo de tais oficinas, viabilizadas pela equipe do programa, era facilitar os encontros e os compartilhamentos de memórias, saberes e experiências organizativas dos agrupamentos jongueiros e caxambuzeiros, como já vinha ocorrendo nas festas organizadas por eles. Assim, as oficinas, que ocorreram em dois dias (sábado e domingo) foram organizadas em 8 (oito) passos (ou momentos), conforme a sequência aqui apresentada: 1º) “A chegada”, no qual os representante dos grupos jongueiros, antes de entrarem para os espaços das escolas, fizeram uma grande roda tocando e cantando diversos “pontos de jongo”; 2º) Apresentações, onde já reunidos em uma sala ou auditório das escolas, ocorreram apresentações da equipe organizadora, dos integrantes dos grupos e dos representantes do poder público convidados; 3º) Atividades em grupos, onde cada grupo foi separado em salas menores e alguns preferiram se juntar a outros por afinidade, e cada um contou/narrou sua história e formas de organização, desenhando-as em cartazes em

papel cenário, atividade que tentou se aproximar da metodologia do Projeto Nova Cartografia Social de Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil; 4º) Apresentação das atividades em grupo, na qual todos grupos retornaram ao espaço principal (sala maior ou auditório) e apresentaram suas narrativas em forma de desenhos, explicando seus significados e cantando pontos de jongos de seus grupos; 5º) Identificação das necessidades dos grupos, na qual os jongueiros, com o auxílio dos coordenadores da oficina, expuseram suas dificuldades e necessidades para a realização de suas práticas culturais; 6º) Rodas de jongos e caxambus, ocorridas nas noites de sábados, em que as apresentações foram feitas nas praças públicas das vilas e localidades onde estavam acontecendo as oficinas; 7º) Organização de uma lista de dificuldades e necessidades em forma de reivindicações, apresentada por escrito, seguida de debates de conclusão dos trabalhos no domingo pela manhã; 8º) Escolha e eleição de representantes, como atividade final da oficina, onde foram indicados dois representantes da região sul na oficina de junho em Celina e dois da região norte na oficina de agosto em Santana. A esses representantes dos jongueiros foi atribuída a função de, juntamente com a coordenação do programa, preparar o II Encontro Estadual de Jongos e Caxambus no Espírito Santo, que ocorreu nos dias 20 e 21 de outubro de 2012 no Centro Universitário Norte do Espírito Santo, Campos da UFES em São Mateus/ES.



As reivindicações elaboradas em forma de um documento a partir dos debates e propostas surgidas nas oficinas. Esse documento foi apresentado, debatido, aprovado e assinado pelos mestres de jongs e caxambus no II Encontro Estadual e foi denominada “CARTA DE PROPOSTAS DOS GRUPOS DE JONGOS E CAXAMBUS DO ESPÍRITO SANTO PARA A SALVAGUARDA DE SEU PATRIMÔNIO CULTURAL”. (Ver Anexo). Essa Carta posteriormente foi apresentada, pelos mesmos quatro representantes jongueiros eleitos nas oficinas, na II Reunião de Avaliação da Salvaguarda de Bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, promovida pelo IPHAN entre os dias 08 a 10ª de novembro de 2012, em Brasília/DF. Após os representantes falarem sobre suas experiências vividas, no Espírito Santo, enquanto jongueiros e caxambuzeiros entregaram a Carta

a Célia Maria Coesino, então diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI).

O II Encontro Estadual de Jongo e Caxambus no Espírito Santo contou com a presença de 17 comunidade capixabas e os seguintes representantes jongueiros, do Pontão de Cultura Jongo e Caxambus: Maria Nossa (Carangola/MG), Jefinho do Tamandaré (Guaratinguetá/SP) e Rogério de Oxóssi (Porciúncula/RJ). Além disso, contou com a participação de representantes das autarquias governamentais relacionadas à cultura e à educação. Ao todo, o Encontro contou com aproximadamente 350 participantes.

Entre os temas debatidos estavam as propostas de ações de salvaguarda do patrimônio cultural e garantias para as comunidades jongueiras enquanto produtora desses bens. Debateu-se também a aposentadoria especial para os mestres jongueiros, como mestres de saberes tradicionais, pois são eles os protagonistas da salvaguarda e da transmissão desses bens para as novas gerações. Este em debate também o autorreconhecimento e o reconhecimento da identidade étnica e cultural dos jongueiros, visto que eles são parte das comunidades afro-brasileiras e quilombolas, como bem mencionou durante os debates, Jefinho do Tamandaré (Guaratinguetá - SP), tomando como exemplo a sua própria comunidade e a comunidade São José da Serra, no município de Valença (RJ). A respeito do reconhecimento e do autorreconhecimento étnico, Jefinho do Tamandaré destacou a importância do jongo como uma ferramenta cultural para a construção da identidade quilombola em sua comunidade e que muitas das propostas apresentadas pelos jongueiros do Espírito Santo eram as mesmas que outros jongueiros do Sudeste estavam debatendo. Segundo ele, ao identificar o jongo como uma cultura negra, sua comunidade passou a perceber melhor a conjuntura de enquadramento, por um lado, e de exclusão social, por outro, na qual ela sempre esteve envolvida.

Deste modo, a partir dos debates com os jongueiros e daquele em que envolveu a fala de Jefinho do Tamandaré, é possível afirmar que a “tradição do jongo”, como afirmam diversos mestres, está sendo apropriada pelas lideranças dos grupos como um instrumento de negociação política por direitos sociais e culturais com as agências do Estado, como observamos em uma das oficinas do programa de extensão no norte do Espírito Santo em 2012, em que estavam presente a

superintendente do IPHAN no Espírito Santo e representantes da SECULT/ES. A superintendente do referido órgão federal no Espírito Santo, diante das cobranças dos jongueiros e do presidente da Associação de Folclore de Conceição da Barra, tentava se esquivar dizendo que muitas das cobranças dos jongueiros não estavam na competência do IPHAN, e eles retrucavam que o IPHAN tinha o dever de encaminhá-las à outras agências do Estado.

Em 2013, as ações de extensão junto às comunidades jongueiras e caxambuzeiras tiveram continuidade com o programa “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”. Foram feitas mais duas oficinas seguindo a mesma metodologia das primeiras, sendo a do sul, realizada na comunidade quilombola de São Mateus, no município de Anchieta, nos dias 25 e 26 de maio, quando os jongueiros foram recepcionados pelos grupos Tambores de São Mateus e o Tambores Mirins da EMEIEF de São Mateus e contou com a presença de 13 grupos. Como se verifica no quadro 1 acima, em que apresentei os 11 grupos que estiveram presente na oficina de 2012, nesta de 2013 dois grupos a mais enviaram representantes. Trata-se dos grupos “Tambor de São Benedito”, do bairro Macrina em Alfredo Chaves e de duas jovens do Distrito de Dona América, de Mimoso do Sul, que foram representando o “Caxambu” (na memória) daquela localidade.

A oficina com os grupos jongueiros do norte do estado foi realizada na escola estadual da vila de Itaúnas, no município de Conceição da Barra, nos dias 31 de agosto e 01 de setembro de 2013. O Jongo de São Sebastião e São Benedito o anfitrião dos integrantes de outros 04 grupos que compareceram, a saber: Jongo de Santo Antônio, da comunidade quilombola de São Cristóvão, município de São Mateus; Jongo de São Benedito, da comunidade Campo Grande, município de São Mateus; Jongo de Nossa Senhora de Sant’Ana, do bairro Santana Velha, Conceição da Barra; e Jongo de São Cosme e Damião, da comunidade quilombola de Porto Grande, também do município de Conceição da Barra. Os demais grupos que foram apresentados no quadro 2 não enviaram nenhum de seus integrantes, três dos quais haviam participado em 2012.

No ano de 2013, como parte das ações de extensão previstas nos programas, as visitas aos grupos e aos seus eventos festivos continuaram ocorrendo. Novos grupos e comunidades foram visitadas e nelas encontramos o jongo em situações

variadas. Ao sul do Espírito Santo, as novas visitas atingiram grupos ainda não conhecidos pelos integrantes do programa, como: a comunidade quilombola de Pedra Branca, no município de Vargem Alta; o bairro Dona América, no município de Mimoso do Sul; e o Córrego Amarelo, no município de Divino São Lourenço, e nessas três situações, o caxambu está na memória dos mais velhos. Em Alfredo Chaves, também ao sul, apesar de o grupo ter participado da oficina em 2013, só recebeu visita de integrantes de nossa equipe em 2016, e esse grupo, que no passado se denominava Tambor (um dos antigos nomes do jongo), por influência dos folcloristas passou a ser classificado como congo e, recentemente, as lideranças mais jovens voltaram a denominar o grupo de Jongo de São Benedito. Ao norte, em 2013, encontramos outras metamorfoses na cultura do jongo, nas seguintes localidades: a) na comunidade de Campo Grande, município de São Mateus, encontramos o Jongo de São Benedito sendo retomado sob a liderança da família de Dona Sônia Ramalho, após anos, segundo ela, “sem ser praticado”; b) no bairro Quilombo, distrito de Santana, em Conceição da Barra, no início de 2013 o grupo de Jongo de São Bartolomeu se dividiu e alguns integrantes saíram do grupo; c) no bairro Santana Velha, no mesmo município, alguns integrantes dissidentes do Jongo de São Bartolomeu, criaram o Jongo de Nossa Senhora de Sant’Ana; d) na comunidade quilombola de Porto Grande, também em Conceição da Barra, em 2012, durante o processo de regularização do território da comunidade, seus integrantes criaram o Jongo de São Cosme e Damião, que, conforme veremos no próximo capítulo, a pedido de Cosme, uma entidade religiosa da família Guilherme.

Entre as propostas discutidas na oficina de 2013, estão a retomada da Carta de reivindicações e a elaboração do calendário de festas dos grupos, que devem constar como anexos e parte do livro - sobre jongos e caxambus - que está em fase final de elaboração por parte da coordenação dos programas. Essas duas produções, mais os desenhos produzidos pelos grupos nas oficinas, que identificam os elementos significativos dentro dos territórios das comunidades, também serão incluídos no livro, no qual constarão textos narrando a história de cada grupo, bem como de seus mestres, que será entregue às comunidades.

O objetivo de elaborar o calendário, assim como os desenhos e a Carta, é subsidiar ou devolver aos jongueiros e caxambuzeiros, atendendo uma reivindicação deles

nas oficinas, uma ferramenta que possa ser usada nas reivindicações de seus direitos culturais, de políticas públicas, do reconhecimento de seus territórios como quilombolas entre outros. Assim como, pretende contribuir no planejamento de visitas a esses grupos, otimizando o fluxo e trocas entre as próprias comunidades, que já tinham essa prática antes de nossa chegada ao campo, bem como proporcionar visibilidade a tais grupos, para além do município, por intermédio da divulgação de suas festas

O calendário como um documento dos próprios grupos, foi reivindicado para ser usado como subsídio e justificativas na elaboração de propostas para concorrerem a editais junto às secretarias de cultura, a fim de acessarem recursos financeiros disponíveis. Também entendem que com uma ampla divulgação das datas festivas de cada grupo, junto com o apoio das secretarias municipais, incluindo os eventos também em seus calendários municipais, possa proporcionar uma maior participação turística nessas localidades e assim, de forma direta ou indireta, venham ajudar a contribuir na melhoria da qualidade de vida dos jongueiros, gerando alguma possibilidade de trabalho e renda no interior das comunidades.

Desde o início da pesquisa, os jongueiros entendiam que a qualidade de vida deles, enquanto detentores dos saberes e das práticas culturais que mantêm e transmitem a tradição é que deve ser a grande preocupação das ações de salvaguarda. Assim, as ações devem concomitantemente visar à proteção do bem patrimonializado, mas sobretudo aos produtores desses bens, e objetivar a transmissão da memória, do modo de viver e os territórios onde vivem como comunidades negras e quilombos, uma vez que o jongo é uma herança dos negros e por eles praticada.

Dessa forma, buscando uma integração entres grupos do sul e do norte do Espírito Santo, as oficinas sobre mobilização e organização comunitário e o II Encontro Estadual de Jongueiros procuraram facilitar as trocas de histórias, conhecimentos e experiências, ao mesmo tempo em que visou fornecer informações sobre as múltiplas possibilidades de estarem se organizando e quais os direitos, que enquanto guardiões de saberes das culturas tradicionais podem estar acessando. As ações de extensão dos programas procuraram, antes de tudo, dar visibilidade as demandas dos grupos estudados para o reconhecimento da sua criatividade e produção cultural, mas sobretudo para eles enquanto criadores, recriadores e

transmissores da práxis cultural (prática e visão de mundo) do jongo/caxambu, reconhecido como patrimônio cultural do Brasil, mas nada disso tem sentido sem a valorização dos jongueiros e caxambuzeiros.

Ao final do ano de 2014 e na retomada das atividades dos programas em 2016, verificamos que a equipe dos mesmos teve contato, no estado do Espírito Santo, com 24 grupos de jongo/caxambu ativos e 03 grupos na memória de antigos praticantes. A partir dos dados obtidos, verificou-se que jongo, desde o século XIX, vem se constituindo em diversas comunidades negras, sobretudo nas comunidades quilombolas, como uma festa e uma das opções de diversão, lazer e criatividade poética. Ele está associado às festas juninas e julinas, bem como à devoção aos santos e oragos locais do povo negro, como a São Benedito, Santa Bárbara, São Sebastião, Santo Antônio, Sant'Ana, São Bartolomeu e São Cosme e Damião e tantas outras divindades que fazem parte das cosmologias religiosas das comunidades negras e quilombolas. Deste modo, como se verifica também no Dossiê do Jongo no Sudeste (Dossiê, 2007, p. 23), o jongo sempre animou “as noites festivas com a dança à luz da fogueira, a reunião de parentes e vizinhos, a argúcia na criação e na decifração de versos enigmáticos, a bebida e a comida compartilhadas”. O jongo, como verifico agora, é símbolo e instrumento político da resistência negra e no Brasil tornou-se uma criatividade cultural tradicionalmente afro-brasileira, principalmente das comunidades quilombolas.

Deste modo, como escreveu Oliveira (2016), ao analisar a relação das comunidades quilombolas com a produção cultural do jongo e caxambu, diz que essas

práticas culturais tornaram-se referenciais da identidade dessas comunidades, pois os processos e contextos sociais nos quais sempre estiveram envolvidas levaram-na a desencadear a transmissão de saberes e tomada de consciência sobre sua própria existência e sobre seus direitos. Essa consciência do ser quilombola é múltipla e dinâmica, ocasionando diferentes modos de apropriação comunitária dos saberes e práticas culturais herdadas para demarcarem seus territórios e identidades étnicas. (OLIVEIRA, 2016, p. 10).

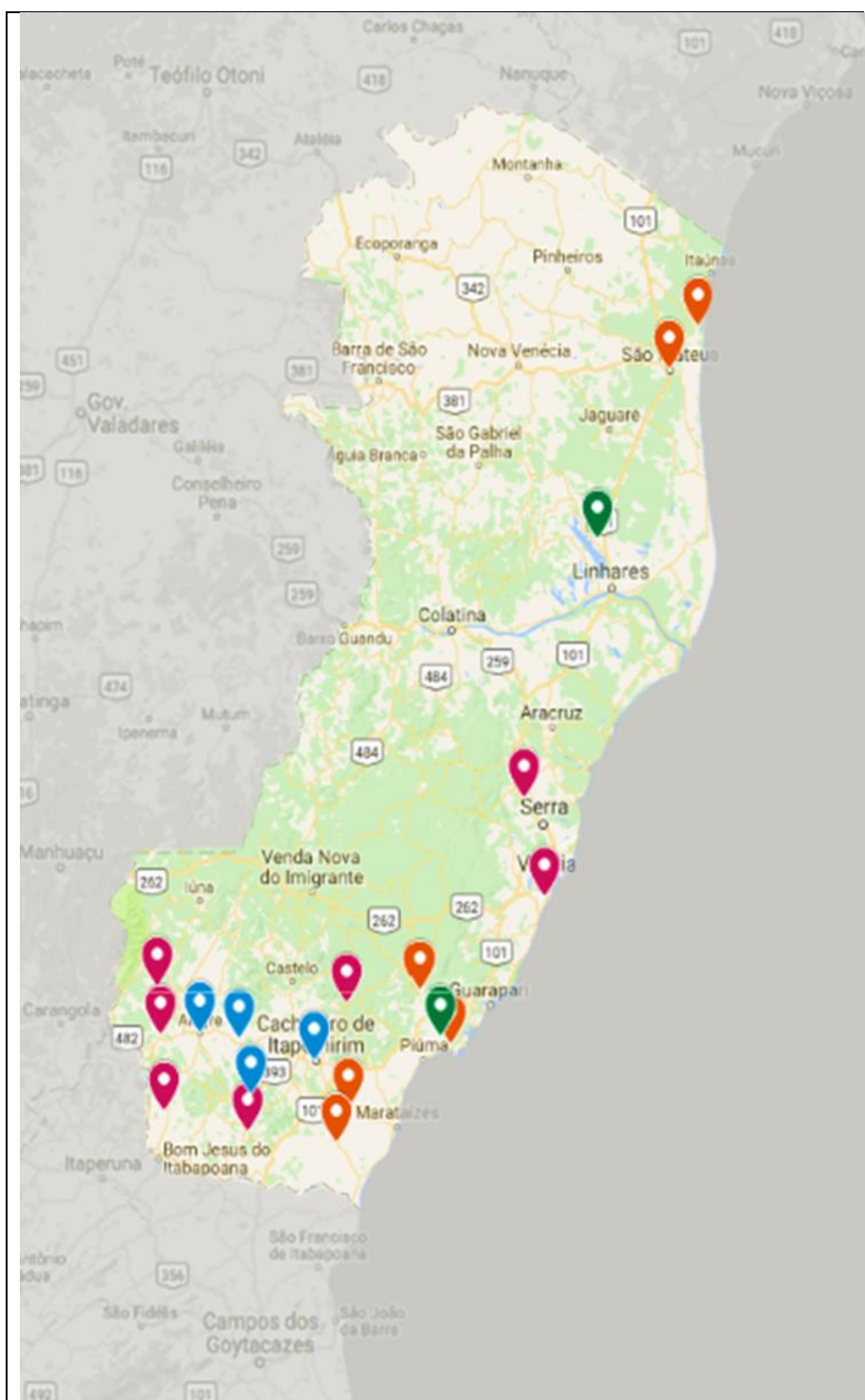
Assim, ao transpor o tempo e o silêncio a que foi relegado pela oficialidade, o jongo enquanto práxis cultural de coletividades negras preservou, recriou e transmitiu saberes ancestrais, valores, tradições e expressões peculiares à essas comunidades étnicas afro-brasileiras. Essas comunidades lançaram mão da

memória e da criatividade como estratégias para transformar o jongo em um elemento de integração e demarcação da sua identidade.

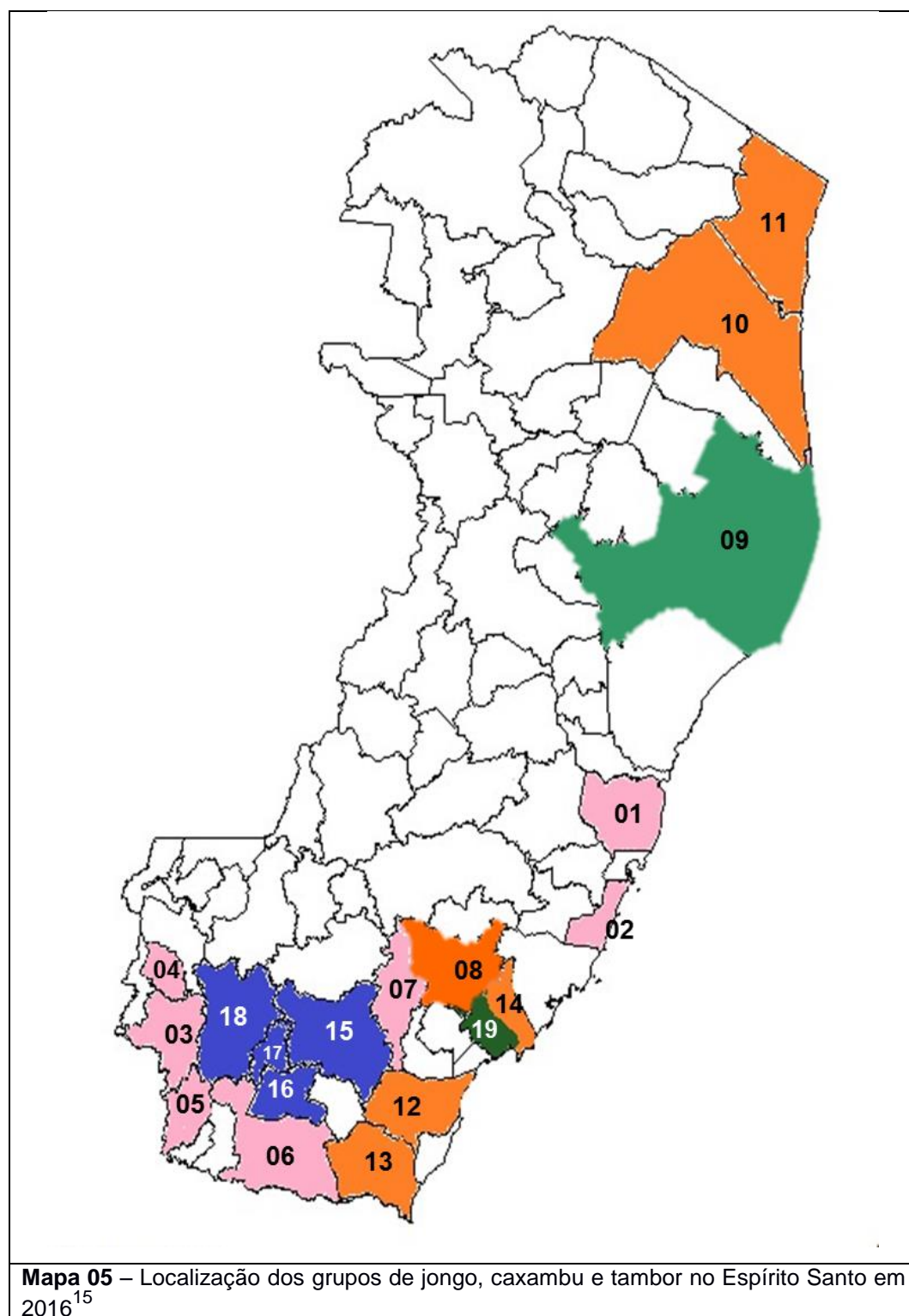
Enquanto bem intangível¹⁴, o jongo pode ser percebido como uma tradição e expressão de identidade étnica afro-brasileira, e que por meio dele, os afro-brasileiros construíram uma memória da resistência à escravização. Enquanto um conjunto de práticas culturais (ritual, música, dança, arte, memória, etc) o jongo pode ser entendido, nos termos de Bourdieu (1989) como uma estrutura simbólica afro-brasileira, visto que transmite significado e ao mesmo tempo é ressignificado pelas comunidades quilombolas jongueiras da atualidade. Neste sentido, pode ser apresentado como uma dinâmica constituída e em construção, pois está em “fluxos, mobilidade e recombinações” (HANNERZ, 1997, p. 7). Na perspectiva das comunidades estudadas, podemos dizer que o jongo está em constante movimento, o que faz dele uma cultura viva, mais que um patrimônio apropriado pelo Estado, mas tornando-se exemplo da constante metamorfose em que se encontra a cultura. O mapa abaixo nos dá o panorama de como estão distribuídos os grupos e comunidades praticantes de jongo e caxambu, no Espírito Santo, identificadas pelo Programa Jongos e Caxambus: uma cultura afro-brasileira no Espírito Santo.

Ao norte do mapa, marcado com o número onze e destacado em cor laranja, indicando que ali se pratica jongo, encontra-se o município de Conceição da Barra, no qual estão localizadas as comunidades quilombolas jongueiras de Porto Grande e Linharinho, as quais, passo a descrever a seguir.

14 Gonçalves explica “patrimônio imaterial” ou “intangível” é o contrário de “patrimônio de pedra e cal” referentes aos monumentos históricos. Na categoria de intangível estão os lugares, festas, religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas etc. que ganharam nova perspectivas, sendo a ênfase das preocupações voltada para os aspectos ideais e valorativos.



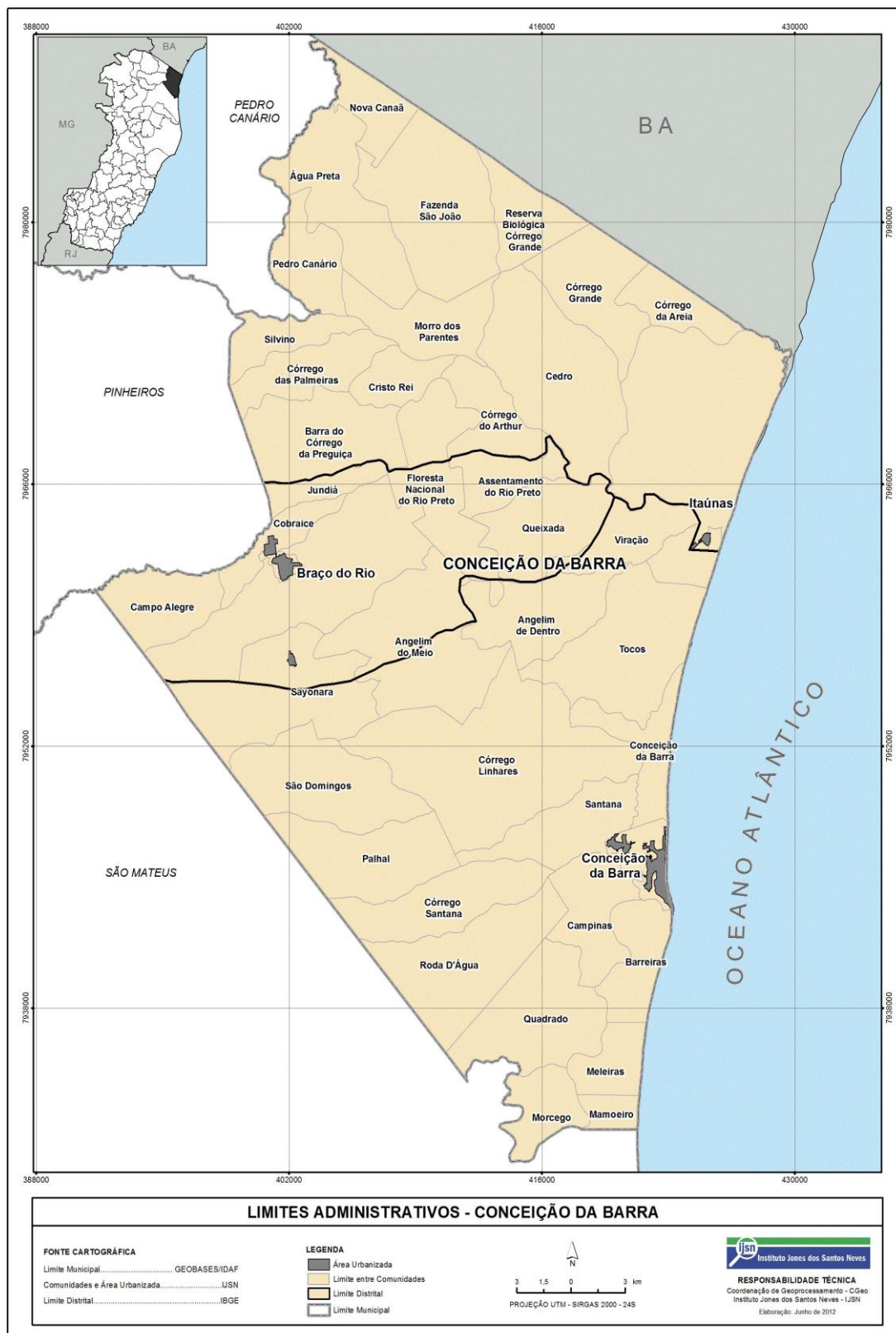
Mapa 04 – Distribuição dos grupos de jongo, caxambu e tambor no Espírito Santo em 2016
 Fonte do mapa: Google Maps



15 Mapa base cartografia do IBGE – Informações do Programa de Extensão Jongs e Caxambus: uma cultura Afro-brasileira no Espírito Santo.

Legenda das cores indicando Jongs, Caxambu ou Tambor e respectivos municípios		
Cor	Jongo, Caxambu ou Tambor	Município
Rosa	Jongo/Caxambu de memória	1. Serra/ Fundão – local do 1º registro de Jongo no ES. 2. Vila Velha 3. Guaçuí 4. Divino São Lourenço 5. São José do Calçado 6. Mimoso do Sul: Santo Antônio de Muqui; Dona América 7. Vargem Alta: Pedra Branca
Laranja	Jongo	8. Alfredo Chaves 10. São Mateus: Sernamby, Campo Grande, São Cristóvão 11. Conceição da Barra: Itaúnas, Linharinho, Santana, Quilombo Novo, Porto Grande, Barreiras 12. Itapemirim: Centro e Bairro Santo Antônio 13. Presidente Kennedy: Cacimbinha e Boa Esperança 14. Anchieta: Centro
Azul	Caxambu	15. Cachoeiro de Itapemirim: Morro Zumbi, Monte Alegre, Vargem Alegre 16. Muqui: Morro do Querosene 17. Jerônimo Monteiro: Sítio Andorinhas 18. Alegre: Distrito de Celina
Verde	Tambor	9. Linhares: Guaxi 18. Anchieta: Comunidade de São Mateus

O mapa a seguir identifica geograficamente o município de Conceição da Barra, no qual estão localizadas as comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho.



Mapa 06 – Localização do município de Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.
 Fonte: Instituto de Apoio à Pesquisa e ao Desenvolvimento Jones dos Santos Neves. 2016.

PARTE II – O JONGO, ESPIRITUALIDADES E RELAÇÕES FAMILIARES

III – COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PORTO GRANDE: DAS MESAS DE SANTO AO JONGO DE COSME E DAMIÃO

[...] A comunidade Porto Grande é quilombola, porque papai tem o reis, eu tenho o jongo. Ai nós formemo a Associação pra poder trazer... Através disso nós qué envolver mais coisa aqui dentro, entendeu? Criar mais alguma tradição aqui dentro. Porque realmente eu num pretendo aqui deixar morrer a tradição, né? Acabar, esfriar, quer dizer. [...] A gente vai em reunião por aí, escuta as coisas, mais a gente não vê nada, num vê resolvê nada, entendeu? Então a gente resolveu criar essa Associação por causa disso, porque através da Associação, nós quer trazer muita coisa... muito beneficio pro lugar, muitos apoios. Por isso nós formemo a Associação Quilombola, nós fizemo, reunimo, registremo a Associação. (GUILHERME O, 2015).



Imagem 02 – Placa indicando a localização da comunidade quilombola de Porto Grande¹⁶.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
25/07/2015

16 As placas de identificação das comunidades é uma iniciativa dos próprios moradores e é um produto da construção da identidade quilombolas. Elas além de dar visibilidade ao território, também expõe o orgulho de se apresentarem, para passar em frente suas comunidades, como quilombolas. As placas também indicam a tomada de consciência desse coletivo étnico de se reconhecerem enquanto sujeitos de direitos.

3.1 – LOCALIZAÇÃO DE PORTO GRANDE

“Ô piaba êêê, ô piaba ôôô.
Foi na beira do rio que a piaba me enganou.
Ô piaba êêê, ô piaba ôôô.
Foi na beira do rio que a piaba me enganou.

A comunidade quilombola de Porto Grande fica localizada à margem esquerda da corrente do rio Cricaré, no município de Conceição da Barra. Ali é um lugar de muito significado para a região, pois lá são mantidas as tradições do *reis-de-boi* com o grupo do Mestre Tião de Véio (Sebastião Benedito Guilherme) e sua esposa (Dona Maria dos Santos Guilherme) que muitas das vezes comanda a brincadeira, o jongo e a festa de São Cosme e São Damião e também, quando convidados, são realizados os ensaios do Baile dos Congos de São Benedito, conhecido como Ticumbi de Conceição da Barra. A comunidade, por meio da Portaria nº. 24, de 10 de março de 2015, foi certificada pela Fundação Cultural Palmares¹⁷ como comunidade remanescente de quilombos pelo critério de autodefinição. As doze famílias que ali vivem aguardam a titulação de apenas 4,5 alqueires de terra, dos quais são posseiros. Cabe acrescentar que o rio Cricaré é parte de seu território, pois na relação com o mesmo retiram os meios de sobrevivência e constroem seu modo de vida, posto que são pescadores e agricultores.

Embora alguns membros da comunidade exerçam atividades profissionais em empresas da região, a pesca é o que predomina e assegura os meios de manutenção econômica das famílias. É no rio que as famílias pescam e catam caranguejos para serem comercializados nos estabelecimentos de Conceição da Barra e em localidades vizinhas.

Em 2009, quando estive pela primeira vez em Porto Grande, acompanhando a realização do Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC) em comunidades quilombolas do Sapê do Norte, coordenado por Oliveira (2009), ali a identidade quilombola já era reivindicada como direito étnico, embora ainda não fosse reconhecida pelas agências do Estado responsável pela certificação da identidade quilombola, mesmo o relatório do INRC apontando tais demandas, ele foi

17 Fundação Cultural Palmares. Lista das CRQs certificadas até 08/06/2015.

engavetado pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) sob pressão do Movimento Paz no Campo¹⁸ e as referências culturais dos quilombolas sequer chegaram ao livro de bens registrados pelo IPHAN. Embora o reconhecimento, considerando a autoatribuição, pelas agências oficiais do Estado só tenha acontecido em 2015, Porto Grande sempre esteve inserido enquanto comunidade quilombola nos estudos e pesquisas (FERREIRA, 2004; OLIVEIRA, 2005; FERREIRA, 2009) que foram desenvolvidas sobre os quilombolas do Sapê do Norte.



Imagem 03 – Produção do desenho da comunidade por integrantes do Jongo de Cosme e Damião.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016.

18 O Movimento Paz no Campo (MPC) agrega latifundiários, médios e pequenos proprietários rurais e outros empresários da agroindústria entre outros, que tem como o seu maior representante, a nível nacional, o Príncipe Dom Bertrand de Orleans e Bragança, bisneto da Princesa Isabel. De caráter fundamentalista católico, prega a defesa da propriedade privada no meio rural. Enquanto movimento que pretende ser considerado social, é articulado e fortalecido politicamente pelos setores das elites conservadores que se opõem aos movimentos sociais e comunidades étnicas que lutam para assegurarem seus direitos constitucionais. Enquanto pregadora da paz, conclama e inflama seus filiados a prepararem a guerra **contra aqueles que eles consideram seus inimigos, como** está posto em sua página oficial eletrônica: **“Se você quer a paz, prepare a guerra! Este é um combate desigual, pois os inimigos são os subversivos MST, CPT (Comissão Pastoral da Terra), CIMI (Conselho Indigenista Missionário), Pastorais da Terra etc, que pregam a desobediência civil e agem fora da lei. Você só combate dentro da lei e da ordem. Por isso você deve se preparar!”**

Procurando deixar de lado uma perspectiva nativista, cabe observar que a autodefinição como quilombolas na localidade e na região do Sapê do Norte é parte de um processo que vem se desenvolvendo desde a década de 1990, visto que a reivindicação da identidade quilombola faz parte de um contexto de mobilização política das próprias comunidades da região. Ela é resultado das mobilizações e organizações políticas que vem ocorrendo na região, pelo menos, desde a década de 1990, quando o Sapê do Norte começou a ter visibilidade devido à emergência de sua resistência étnica (CICCARONE, 2006, p. 117). A comunidade também já esteve inserida, em 2002, em um projeto¹⁹, que tinha como um dos objetivos os estudos sobre comunidades negras rurais que servissem de argumento à sua regularização fundiária.

As formações recebidas e a troca de informações convergiram para a apropriação do termo quilombola, não só para demandar a regularização do seu território, mas, também, para terem acesso às políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, garantidas pelo Programa Brasil Quilombola.

Organizar politicamente a comunidade por intermédio da Associação tem por objetivo, não só, a melhoria da infraestrutura e da qualidade de vida, mas, também, buscar o fortalecimento dos saberes e práticas tradicionais, visando aumentar a riqueza do seu patrimônio cultural, como explica Osmara Guilherme, mestra do grupo de Jongo Cosme e Damião e presidenta da Associação Quilombola de Porto Grande.

19 Projeto Egbé – Territórios Negros. Projeto desenvolvido pelas entidades FASE-ES (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional), KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço e a Associação Benedito Meia-Légua, em 2002/2003 que teve como uma das coordenadoras Dr^a. Simone Raquel Batista Ferreira.



Imagem 04 – Desenho da comunidade de Porto Grande – 07/05/2016.

3.2 – OS GUILHERMES: UMA FAMÍLIA DE *MESÁRIOS*

A religiosidade e espiritualidade são referências culturais marcantes da família Guilherme, da comunidade quilombola de Porto Grande, bem como de outras famílias e comunidades quilombolas do Sapê do Norte. Embora o ramo genealógico dos Guilhermes seja do extremo sul da Bahia, foi no território do Sapê do Norte que o pai de Tião de Véio, o Benedito Guilherme (o Véio), cresceu, casou e se tornou um conhecido e respeitado “cabuleiro”, dono de uma *Mesa de Santa Maria* ou *Mesa do Mato* como também é conhecida, por ser assentada debaixo de uma árvore dentro da mata e trabalhar com as forças que dela emanam, da qual seus avós, tios e primos participavam.

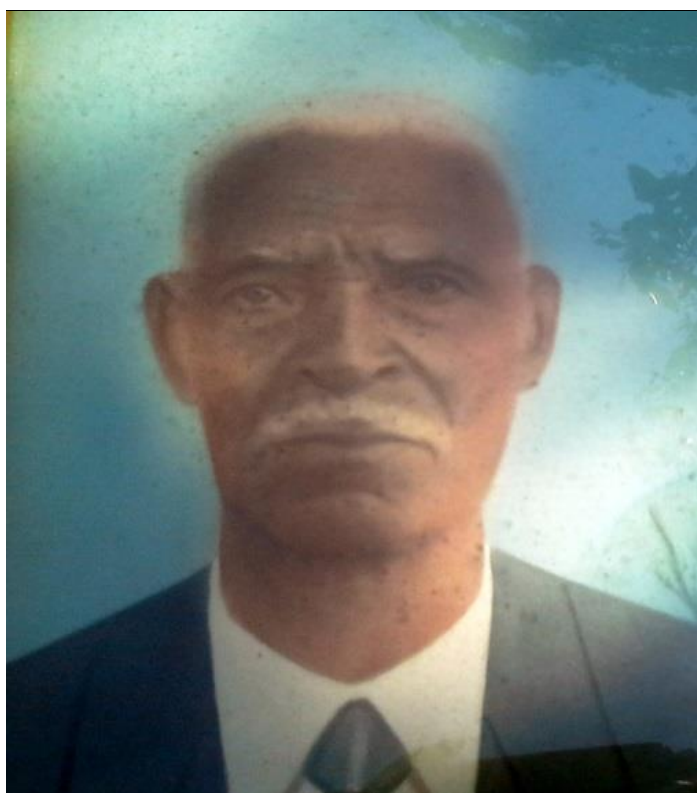


Imagem 05 – Benedito Guilherme (o Véio)
Foto da foto: Ilma Viana.
02/01/2016.



Imagem 06 – Benedito Guilherme (o Véio), Dona Maria e Tião de Véio
Foto da foto: Luiz Henrique Rodrigues.
02/01/2016.



Imagem 07 – Dona Maria e Seu Tião de Véio.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
27/09/2015.

De acordo com as narrativas de Tião de Véio, seus avós, Senhor Alcino e Dona

Emília Guilherme, vieram de Nova Viçosa (BA), em meados dos anos de 1920, com seus filhos, entre eles Manoel Guilherme (o Mané Esquinho) e Benedito Guilherme (o Véio) na época com quatorze para quinze anos, morar no Angelim do Porto dos Tocos (Angelim Um).

O Mané Esquinho é pai de Raulindo Guilherme (o Seu Caboquinho), já falecido, quem durante muitos anos, até 2009, cuidava da “bicharada” do Reis de boi do Mateus de Ernesto e mantinha uma “Mesa de Cabôclo”²⁰ em Santana; o que era uma simbologia bem sugestiva: o apelido Caboquinho, que veio a sobrepor ao nome Raulindo Guilherme, estava relacionado ao fato de o mesmo chefiar uma “Mesa de Cabôclo”. Caboquinho é pai de Juscelino Guilherme (o Tatu), o responsável pelo Jongo de São Bartolomeu, juntamente com Dona Carmem Jacinta, enquanto sua filha Kellynay não assumir a direção do jongo, como era o desejo de sua avó Argentina (a Tininha) fundadora desse grupo de jongo. Caboquinho é primo do Tião de Véio por parte paterna.

Seu Benedito Guilherme (o Véio), com a idade entre dezoito e dezenove anos, casou com Antônio Alves Pereira, filha de Raimundo e Rosa Alves Pereira, que tinha quatorze anos. A Dona Rosa depois do falecimento do marido no Ceará, mudou-se para esse território se estabelecendo na localidade de Santa Elena, próximo a Itaúnas, onde se casou pela segunda vez com Ordino. Da união de Benedito Guilherme (o Véio) com Antônio Alves nasceu Sebastião Benedito Guilherme (o Tião de Véio).

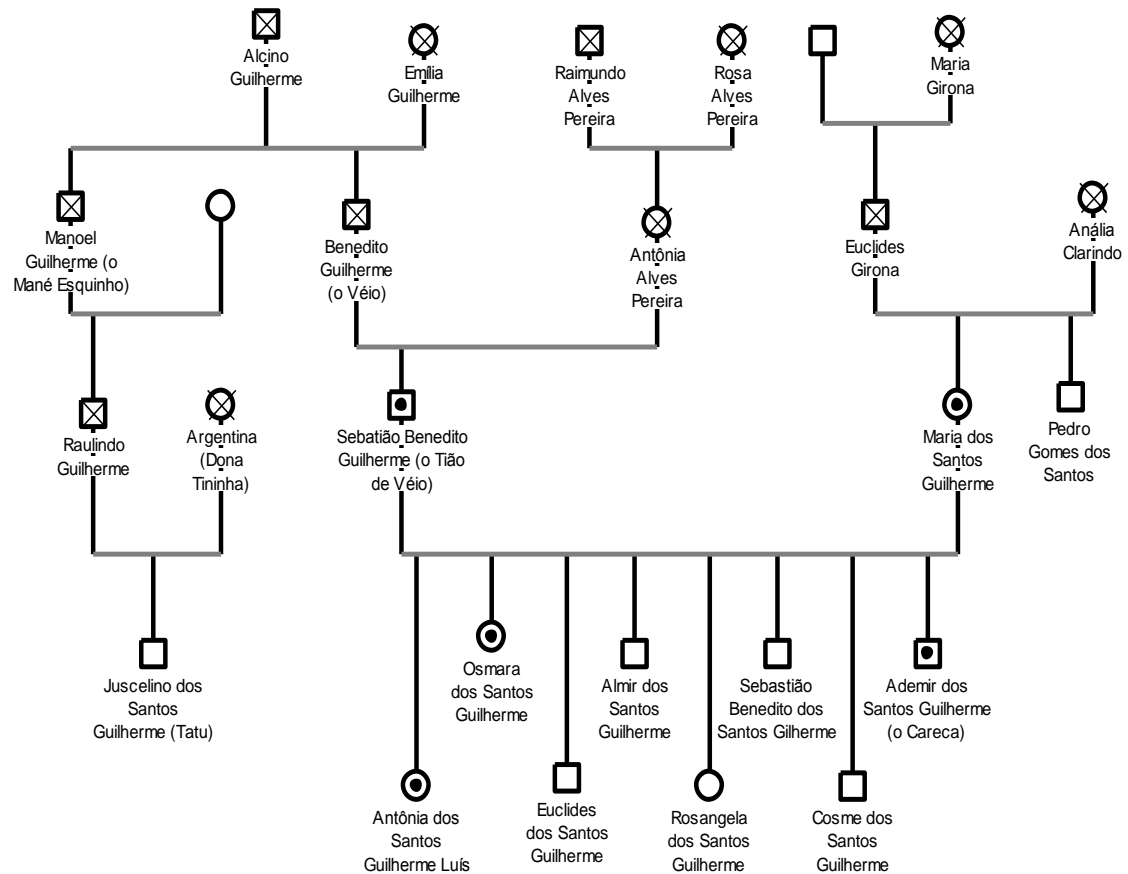
Seu Tião de Véio casou com Dona Maria, filha de Euclides Girona e Anália Clarindo. O casal tem como prole Antônio dos Santos Guilherme Luís, Osmara dos Santos Guilherme, Ademir dos Santos Guilherme (Careca), Sebastião dos Santos Guilherme, Rosângela dos Santos Guilherme (a Branca), Almir dos Santos Guilherme e Euclides dos Santos Guilherme e Cosme dos Santos Guilherme. E moram em Porto Grande há quarenta e cinco anos.

20 Tião de Véio explica que “mesa de caboclo” é aquela que trabalha com caboclos e montada, dentro do terreno, próxima a casa do chefe. Em termos de comparação, é possível que se aproxime dos antigos Candomblés de Caboclos da Bahia, descritos por Carneiro (1937) e, talvez, alguma proximidade com a atual Umbanda.










Lopes (2004, p.162) descreve o Candomblé de Caboclo como sendo uma variante do candomblé de nação angola, permeada de elementos da religiosidade indígena e de práticas do espiritismo popular.

A religiosidade afro-brasileira também estava presente na família de Dona Maria, ela nos conta que seu irmão Pedro Gomes dos Santos tinha uma “mesa de caboclo”. Embora Pedro Gomes tivesse como *guia de cabeça* e chefe de sua mesa o Caboclo Ventania, em homenagem aos seus pais que eram devotos de Santa Bárbara, ele registrou o terreiro como *Centro Espírita Santa Bárbara* (a senhora dos ventos, raios e tempestades).

Diagrama genealógico da família Guilherme



Legenda com os símbolos utilizados nos diagramas genealógicos

	Pessoa do sexo masculino viva.
	Pessoa do sexo masculino falecida.
	Pessoa do sexo feminino viva.
	Pessoa do sexo feminino falecida.
	Casamento ou relação conjugal não oficializada.
	Relação de filiação natural.
	Irmãos.
	Ego do sexo masculino. Principal dos interlocutores que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.
	Ego do sexo feminino. Principal dos interlocutores que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.

Essa breve genealogia, serve para entendermos como os membros da família Guilherme estão integrados promovendo em diversos seguimentos da cultura negra quilombola no Sapê do Norte. A partir daqui, analisarei como se estabelece a organização da comunidade acerca da defesa dos seus direitos étnicos.

3.3 – O JONGO DE COSME E DAMIÃO

O Jongo de Cosme e Damião é praticado na comunidade desde 2012 e tem como mestra a Sra. Osmara dos Santos Guilherme, filha de Tião de Véio e Dona Maria dos Santos Guilherme. Seu Tião é uma personalidade referencial que muito contribui, assim como os demais integrantes de sua família, com a transmissão e reinvenção das tradições culturais quilombolas no território do Sapê do Norte.

Ao todo, esse grupo de jongo é formado por vinte e oito integrantes, entre adultos, jovens e adolescentes, basicamente membros da família Guilherme. Possui dois

tambores tocados por Adeilson Gomes dos Santos, marido de Osmara, e Ademir dos Santos Guilherme (o Careca), seu irmão, que inicia os pontos (músicas) cantados. As letras das músicas são de autoria de Careca, que também ajuda na confecção dos tambores, que por falta de madeira, são fabricados de tubos PVC. Possui também dois reco-recos, fabricados de bambu, que são tocados por Sebastião Benedito Guilherme, irmão da mestra, e Rodrigo Guilherme dos Santos, seu filho. Maria Rafaela Guilherme Luís, filha de Antônia e sobrinha da mestra, é a representante, que tem a função de reunir os integrantes do grupo, na maioria jovens e adolescentes, e comandar a roda. As demais são as dançadeiras.

A predominância de adolescentes e jovens no grupo, ao que parece, influencia a performance da *roda de jongo*, pois proporciona maior velocidade rítmica e passos rápidos na dança, diferenciando-se dos grupos em que predominam pessoas mais adultas e *jongueiros velhos*, onde os passos são mais cadenciados.



Imagem 08 – Grupo de Jongo Cosme e Damião – Apresentação festa de Itaúnas. Janeiro / 2015.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.

Antes da criação do jongo e da festa para São Cosme e Damião em Porto Grande, a mestra participava do grupo de Jongo de São Benedito das Piabas, na comunidade de Barreiras, que fica na outra margem do rio Cricaré, onde morava por ser casada com um dos membros daquela comunidade. Por outro lado, a família Guilherme já estava inserida na tradição das devoções e festas para essas divindades desde o tempo de Dona Jovelina Oliveira Guilherme, segunda esposa de Benedito Guilherme, conhecido como Véio, que era o pai de Tião de Véio e tinha um “centro

de caboclo” chamado *Centro Espírita de São Jorge*. Neste sentido, os motivos que levaram a organização de um grupo de jongo em Porto Grande, segundo relatam Osmara e sua irmã Antônia, são dois, mas que na verdade se fundem no mesmo, isto é, na obrigação de fazer festa às divindades religiosas do “Centro Espírita São Jorge”, onde realizava-se festas para São Cosme e Damião, devido ao fato de Cosme ser a entidade da cabeça de Antônia, a principal liderança espiritual local na atualidade, que foi desenvolvida por Jovelina. Assim, o primeiro motivo, segundo a mestra, foi o incentivo e o apoio de seus pais, e a sua própria consciência e boa vontade, que a levou a aceitar o desafio de formar “a roda de jongo de Cosme e Damião na comunidade”, como modo de cumprir com a obrigação religiosa da família com esses santos, visto que sua irmã, Antônia dos Santos Guilherme Luís, depois que criou na localidade o *Centro Espírita de Cosme* e se tornou a zeladora do mesmo, não pôde continuar com suas obrigações religiosas, principalmente na realização da festa no dia 27 de setembro em louvação à Cosme e Damião, uma vez que, por motivos particulares, havia mudado para uma localidade distante ao sul da Bahia. Assim, o jongo surgiu para dar continuidade à tradição de festejar e zelar pelos interesses dos santos, que voltaram a receber as contra-dádivas em forma de homenagens devocionais.

Essa troca de presentes recíproca entre devotos e entidades, podemos analisar sob as considerações de Mauss (2003) a respeito das obrigações de dar, receber e retribuir as dádivas, pelas quais, ambos, selam alianças e comunhão. Para o autor os homens oferecem presentes aos deuses na expectativa de que esses sejam bondosos consigo, realizando dentro do merecido seus pedidos, uma vez que não se estabelece troca no sentido comercial.

O segundo motivo, que surgiu como alternativa ao fechamento do Centro Espírita de Cosme, conforme explica Antônia, veio em função de sua doença cardíaca. A doença, ao que relata, impôs-lhes limitações, impedindo-a de manter as obrigações e os trabalhos religiosos, que exigiam muitos esforços e desgaste físico, uma vez que era muita gente que procurava por ajuda espiritual, e isso estava comprometendo sua saúde. Então decidiu que tinha que parar e foi para o sul da Bahia, mas, ao voltar para Porto Grande, passou a sentir-se incomodada e cobrada – talvez pela presença da divindade naquela localidade - pelo fato de ter fechado o

Centro Espírita de Cosme, pois sentia dentro de si a necessidade de agradar às referidas divindades (Cosme e seu irmão Damião) e não as abandonar. Decidiu, então, se unir a sua irmã na organização do jongo de Cosme e Damião, apoiando sua irmã para ser a mestra da brincadeira, enquanto ela assumiu manter a espiritualidade do grupo em equilíbrio. Assim, afirma que fechou o “centro”, mas não fechou as portas para essas divindades. Deste modo, verifica-se que as duas motivações apontam para a importância de manterem o compromisso de agradar as divindades protetoras da família Guilherme, com retribuições da devoção e a lealdade na realização de suas festas.



Imagem 09 – Antônia e Osmara.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
27/09/2015

Com o encerramento das atividades do “centro” mantido por Antônia, para que aos santos fossem realizadas as devidas oferendas e os mesmos fossem lembrados por meio das devoções e festividades, em 2012, Osmara aceitou o desafio de formar a *roda de jongo* e, assim, realizar o sonho de ter seu próprio grupo de jongo como ela mesma nos conta:

É pela consciência e boa vontade, né? E eu gosto. E o meu sonho sempre foi esse, sempre realizar um jongo. Meu pai também tinha vontade de nós realizar um jongo, entendeu? Eu morei nas Barreiras quinze, uns ... vinte anos. Barreiras tem o Jongo de São Benedito. [...] Desde que eu morei nas Barreiras eu era doida pra entra no jongo, [...] eu queria armar um jongo mirim lá. Aí eu falei assim: Ah mãe, eu vou vim embora. Eu vim me embora. Quando eu vim pra aqui eu falei: sabe? Eu vou realizar o meu sonho. E papai falou: “vai minha filha, pode fazer, eu te apoio”. Aí eu formei o jongo. (GUILHERME O, 2013).

Assim, a representação do jongo veio dar continuidade à tradição de zelar pelo bem-estar e interesses dos santos, uma vez que no entendimento dessa família de devotos, o jongo pertence a Cosme, sendo Osmara, tida como a “empregada” da divindade, que faz o que lhe pedem. Ela é a responsável por reunir o grupo e executar as apresentações da “brincadeira”, como afirma Tião de Véio:

Aí vinha a filha só representante, a dona do jongo, mas o dono mesmo, o jongo é de Cosme. [...] Agora a Osmara que é a empregada dele [...] a carregadeira dos filhos do Cosme que faz a apresentação de toda brincadeira de Cosme. É do jongo ela responsável. Ela executa a brincadeira, comanda a turma. Mas, agora, pra ela fazer, seja Deus que sabe e que dê conhecimento a Cosme de permitir. (Guilherme S B, 2013).

Quanto à narrativa do segundo motivo pelo qual foi organizado o grupo de jongo, Antônia relata que trabalhava todas as quartas, quintas-feiras e sábados, e isso estava comprometendo sua saúde. Então decidiu que tinha que parar: “eu falei, não, tem que pará”. Porém se sentia espiritualmente incomodada pelo fato de ter fechado o “centro”. Ela precisava continuar agradando as divindades Cosme e Damião e não os abandonar. Foi aí que decidiu organizar o Grupo de Jongo Cosme e Damião e escolheu sua irmã Osmara para ser a mestra da brincadeira, enquanto ela se responsabilizaria pela dimensão espiritual dos agrados e oferendas, entre as quais as comidas, como retribuição às divindades, principalmente para Cosme.

[...] eu falei, não, eu não posso abandonar Cosme e Damião. [...] Aí o pessoal, aí Tonha parou mesmo? Eu falei, parei, num tem como. Só que eu me senti incomodada. Eu falei, já sei que nós vão fazer, nós vão agradar Cosme de qualquer jeito. Nós num vão deixar cair, vamos fazer um jongo. Você, aí escolhi uma irmã minha, eu falei, você vai ficar como a mestre. Você, porque é trabalho, você fica como mestre e eu só vou segurar as pontas. Preparar as menina, preparar a comida, preparar a mesa, preparar o terreno pra quem vem pra festa pra num dá bagunça, num dá isso. [...] a minha função no jongo é essa. Quando eu num tô sentindo nada eu danço. Mas quando eu num tô bem eu não danço, num faço parte. [...] Aí que veio o jongo, formamos o Jongo de Cosme e Damião, porque eu fechei o centro, mais quer dizer que eu num fechei as portas pra ele. Ele continua, a gente com jongo, aí dei a responsabilidade pra essa irmã minha pra ela ser a mestre. (LUÍS A, 2015).

Como já dito, embora haja duas versões para a formação do grupo de jongo, ambas apontam para a “obrigação”, o compromisso e a lealdade religiosa da família Guilherme em agradar e retribuir, por meio de devoções, oferendas e festas, à divindade protetora da família. Se antes do jongo, a família já se reunia e se unia pelas tradições da religiosidade expressas na *Mesa de Santa Maria* e nas atividades dos *Centros Espíritas de São Jorge e de Cosme e Damião*, agora que essas três expressões estão em um estado dormente, a família se reúne e se une em torno da “roda do jongo”.

O jongo foi tomado e reapropriado pela família Guilherme e comunidade quilombola de Porto Grande, como um meio de aglutinação de adolescentes e jovens e passou a ser mais um elemento utilizado para afirmar valores familiares, bem como envolver a transmissão de saberes e tradições culturais dentro da comunidade. As preocupações com a “preparação” das roupas e os “banhos de descarrego” para proteger espiritualmente os integrantes do grupo, faz o Jongo de Cosme e Damião ser mais uma referência cultural que perpassa o universo religioso, ajudando tecer a rede sócio-política, religiosa e cultural, que é apropriada pelas lideranças para demarcar a identidade quilombola no território do Sapê do Norte, visto que na festa de Cosme e Damião encontre quilombolas de diversas comunidades do Sapê do Norte.

A festa de Cosme e Damião é o dia oficial da apresentação do jongo. A apresentação faz parte dos ritos da celebração de devoção, pedidos e agradecimentos compostos por cânticos, orações e reza de ladainhas dedicadas à Santa Bárbara, Santa Maria e Cosme e Damião. É a *roda de jongo* que encerra a etapa sagrada da celebração, indicando a hora da distribuição de comidas, bebidas, doces e balas.



Imagem 10 – Altar preparado para a festa de Cosme de Damião.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
27/09/2014



Imagem 11 – As crianças e integrantes do Jongo de Cosme e Damião no início da festa.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
27/09/2014

A formação da roda, para apresentação, se inicia com o posicionamento da pessoa que segura o estandarte do grupo à frente das dançadeiras, ao lado dos tocadores, ainda fora do lugar da execução da dança, enquanto que as dançadeiras formam

duas filas paralelas. O grupo se dirige ao espaço da apresentação tocando e cantando as músicas, que também são chamadas de jongo. Os tamborzeiros sentam sobre seus instrumentos que ficam deitados²¹ e os tocadores de canzas permanecem em pé atrás ou do lado dos primeiros junto ao estandarte. As dançadeiras mantêm as duas filas, agora uma de frente para outra, e dançando, começam uma a trocar de lugar com quem está à frente, mas logo formam uma roda à frente dos tocadores e começam a circular, no sentido anti-horário, ao som dos tambores. Em determinado momento, é mantido o círculo, mas as dançadeiras se posicionam três em três e começa a *costura*, um bailado em forma de um “oito” passando uma pela outra. A movimentação para formar o “oito” se dá ao mesmo tempo nos sentidos direita e esquerda, mas fazendo a roda girar sempre no sentido anti-horário, ou como os jongueiros dizem, seguindo a movimentação da terra. Isso faz com que o trio não seja fixo, possibilitando as dançadeiras formarem dois “oitos” no mesmo bailado. Tendo em vista que são várias dançadeiras repetindo os movimentos em “oito”, dá a impressão de que os “oitos” estão entrelaçados como os elos de uma corrente. O rodar das saías produz um efeito visual que realça a beleza e a sensualidade feminina. Ao fim desse passo, retornam a circular à esquerda, alterando o sentido da direção, ora a direita, ora a esquerda. Esses movimentos se repetem diversas vezes. Quando as dançadeiras apresentam estarem cansadas, os tamborzeiros mudam o ritmo para toques mais lentos.

Esse ritmo recebe o nome de “maná”. É o momento para recuperarem o folego, sem deixar de dançar. O “maná” aqui, também, tem sentido de alimento que revigora as forças. Nesse momento as dançadeiras formam uma roda, inicialmente de mãos dadas, depois soltam as mãos e em duplas uma fica de frente para outra. Começam então a girar duas rodas entrelaçando-se, mas sempre uma dançadeira pegando na mão da outra. Esse movimento é substituído pela roda normal outra vez; porém, uma dançadeira fica no centro da roda, que após efetuar um ou dois giros, convida outra para o centro. Esses movimentos se repetem até todas terem passado pelo centro da roda. Em seguida passam a ir, em duplas, para o centro da roda e

21 A respeito dos tambores serem batidos deitados, Carneiro (1937), comenta que no final do século XIX, na Bahia, nas festas de “aldeias”, na se tocava tabaque, usando-se, apenas, o ganzá, o birimbau e o chocalho. Entretanto, segundo o prof. Martiniano do Bonfim, era dos negros angolas o costume de se utilizar de tabaques grandes, muito maiores do que os dos gêge-nagô, com a particularidade de percutirem esse instrumento primitivo escanchados nele. O tabaque deitado comprido no chão. (CARNEIRO, 1937, p. 30-31).

executam juntas os rodopios, se repetindo também, até todas terem passado pelo centro da roda.

Para encerrar a apresentação são formadas as duas filas, e, em duplas, a começar pelas últimas, vêm dançando até aos tocadores e fazem uma reverência aos tambores. Quando a última dupla repete esse gesto, os tamborzeiros cantam o jongo de encerramento.

Os movimentos da dança são coordenados por uma das integrantes denominada “cabeceira” que tem como instrumento um bastão enfeitado com fitas coloridas. O grupo adotou apenas uma “cabeceira”, enquanto outros grupos optam por duas, sob o argumento de que os jongs que eram dançados no passado tinham duas “cabeceiras”.



Imagem 12 – A “roda do jongo” em dois momentos, dando as primeiras voltas e no início do “maná”.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
27/09/2015

A sequência de apresentação da *roda de jongo* é marcada por três fases distintas, a saber: a entrada dos jogueiros, o “maná” e o encerramento. Cada fase se inicia com um jongo respectivo, sendo cantado o de entrada

Ô São Cosme e São Damião seu jongo agora chegôôôô,
 Seu jongo agora chegôô.
 Já pisou em terra santa que ainda ninguém pisôôôô,
 que ainda ninguém pisôô.

O “maná”

E era eu. E era eu. Eu, o meu mano mais eu.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Da terra distante de Salomão onde meu mano aprendeu.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Chegando ao seu altar peço perdão ao senhor.
 Peço perdão ao senhor.

Menina quando eu morrer me enterre nesse “terreiro”.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Trago minha mão de viola para passar no seu cabelo.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Andando pela praia e peço perdão ao senhor, peço perdão senhor.
 Se eu soubesse que você vinha eu mandava lhe buscar.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Com uma sombrinha de ouro pra o sol não te queimar.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Caminhando pela praia e peço perdão ao senhor, peço perdão senhor.
 Menina você me pede como ela recomendou.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

No dia que for embora me chama que eu também vou.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Chegando no seu altar eu peço perdão ao senhor, peço ao senhor.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Chegando no seu altar, eu peço perdão ao senhor, peço perdão ao senhor.
 O seu peito não é de bronze, que possa entrar no “terreiro”.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Ampara mais esse verso para ficar Cosme mais eu.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Chegando no seu altar eu peço perdão ao senhor, peço perdão ao senhor.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Ampara mais esse verso do bico da sabiá.
 Cosme e Damião chegou. (Bis)

Pra ela botar no salão que o batuque vai mudar.
 Cosme e Damião chegou. (Bis).

Chegando no seu altar eu peço perdão ao senhor, peço perdão ao senhor.

Jongo de encerramento

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Eu vou parar meu tambô que já chegou minha hora.
 É só quem sabe sambar, quem não sabe se enrola.

Careca, o criador dos pontos de jongo, em relação ao jongo de entrada, explica que as divindades foram homens na terra, mas por serem, agora, santos, em suas trajetórias visitam muitos lugares, inclusive o “Céu”, morada de Deus, segundo o catolicismo; na “Aruanda”, lugar onde residem os espíritos de luz, de acordo com a Umbanda e no Orum, mundo espiritual onde moram as divindades africanas segundo as nações yurubás. Esses são lugares sagrados que os homens vivos não pisam.

O “maná”, que é um ponto compartilhado também entre os grupos de jongo de São Benedito da comunidade das Barreiras e do bairro Sernamby, na cidade de São Mateus, cada grupo com uma versão própria, foi adaptado por Careca à realidade sócio-cultural da comunidade quilombola de Porto Grande. Pude perceber que o autor uniu diversos elementos simbólicos e significativos do lugar como *altar*, *terreiro*, *mão de viola*, *praia* e *bico da sabiá*, evidenciando a relação envolvente entre o território e a devoções dos jongueiros aos santos.

Durante as apresentações são cantados outros jongs, como, por exemplo:

“Ô piaba êêê, ô piaba ôôô.
 Foi na beira do rio que a piaba me enganou.
 Ô piaba êêê, ô piaba ôôô.
 Foi na beira do rio que a piaba me enganou.

Neste ponto de jongo, mais uma vez, podemos detectar a relação do grupo com seu ambiente fluvial e seu árduo trabalho pesqueiro cotidiano, visto que a piaba é um peixe pequeno de água doce, mas por ser muito arisca, não se deixa pescar com facilidade, dando um drible nos pescadores, fazendo com que o pescador adquira habilidades e rapidez para atrair e capturar o pescado.

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô São Cosme e Damião que bem eu quero a você.

Menina bonita dança essa roda sem medo.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Esse é um rapaz bonito, só quero que observa.
 O moreno bonito eu sou como folha seca, você é o vento, me leva.”

Fazendo uma correlação com Denys Cuche (1999), quando ele diz que “o esforço das minorias consiste em se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios, e não apenas em se reapropriar de uma identidade, em muitos casos, concedida pelo grupo dominante” (Cuche, 1999, p. 190). Podemos analisar que a exaltação da beleza dos integrantes do grupo como sendo um critério próprio usado para reverter em positivo o estigma negativo da ausência da beleza, atribuída aos negros e quilombolas pela sociedade branca local e assim, em uma espécie de reversão do estigma, afirmam a sua identidade étnica pela reinvenção do belo.

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Eu vou bater meu tambô pra convidar a mulhé.
 Sou doce que nem açúcar, se mexer viro mel.

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Foi a mulher que pediu pra eu bater meu tambor.
 Me pede tudo que eu faço só não te dou meu amor.

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Eu sou, eu sou Martim Dourado.
 Menina só me chamar que vou me apaixonar.

Nesse último ponto surge o Martim Dourado, uma das entidades que trabalhava no Centro Espirita de Cosme. Entidade “Marinheiro” vinculado à linha de marujo, consequentemente às águas, presente nas “mesas de Umbanda”. Espírito que quando incorporado apresenta uma alegria contagiante, brincando e abraçando a todos, sempre com um jeito malandro; gosta de bebidas alcoólicas e de cortejar as mulheres.

“Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Eu vou rala meu canzá pra conquistar as meninas.
 Para dançar essa roda tem que ter disciplina.

Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô lê lê lêêêê. Ô lê lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.

A inveja mata, olho grande derruba.
Cosme e Damião essa rosa é sua.

Os Povos de Terreiro entendem que os olhos humanos são capazes de potencializar energias e intensificar o poder dos pensamentos e a vibração do espírito, sendo a expressão da Alma. E a inveja como o desejo do invejoso de obter de alguém aquilo que não tem condição de ter. Então por meio do “olhar maldoso” (olho grande), o ambicioso lança sua negatividade sobre seu desafeto, este por sua vez começa a perceber que suas conquistas estão definhando.

Assim também, em Porto Grande, a menção ao olho grande é a inveja no ponto, é um escudo contra as possíveis “mau querências” como explicou Osmara:

Muitas pessoa cai. Num cai na sua cabeça, num cai na dele, mais já na minha já cai, naquele ali já cai. Entendeu? Aquela menina canta jongo, ela dança jongo. Eu botei mal olhado que eu quero dançar jongo com as meninas. Aí dentro dessa roda eu tenho as meninas aí, entendeu? E esse jongo aqui, ele é contra o mal, entendeu? Ele livra a gente, quanto mais criança, né? Aí eu falei assim: Careca você vai botar, bota essa música. (GUILHERME O, 2013).

Mas também se torna uma advertência e conselho para quem ouve a música, como contou Careca: “Então você cantando essa música pra quem sabe, pra quem entende. Pra quem entende cair na real. E é uma música mesmo” (GUILHERME A, 2013).

As letras dos jongs do Grupo de Jongo Cosme e Damião, homenageiam, louvam e glorificam os santos padroeiros, mas também versa sobre o território que se constitui de praia, rio, peixes, pássaros. Expõe a juventude dos integrantes, falando sobre namoros e paqueras. Também contam da responsabilidade que todos têm com a brincadeira e a preocupação em protegerem-se espiritualmente, apontando a nítida ligação desses com as tradições de cultos das mesas de santo da qual a família Guilherme é herdeira.

A percepção da dimensão sociocultural da territorialidade complexa que é o Sapê do Norte, também, foi contemplada nas músicas de jongo compostas por Careca. O jongo de encerramento faz menção à outra importante produção cultural negra da região do sul da Bahia, o *Samba de São Benedito do Pau Alto*, pela qual são

estabelecidos vínculos sociais, religiosos e afetivos entre os devotos de São Benedito em todo território do Sapê do Norte.

Os quilombolas *passeiam* com o santo negro tocando o samba de São Benedito, transpondo a fronteira geopolítica entre o norte do estado do Espírito Santo e o sul do estado da Bahia. Da mesma maneira com o Santo transita no espaço geográfico que compões o sul da Bahia e o norte do Espírito santo, os quilombolas também o fazem. Foi seguindo esse fluxo de deslocamento territorial que os integrantes da família Guilherme migraram de Nova Viçosa, do sul da Bahia, para Angelim dos Tocos, no território do Sapê do Norte. No entanto, a família Guilherme sempre manteve a tradição dar pousada ao *samba* em sua residência.

Careca afirma que aprendeu a participar, tocando os instrumentos e cantando, desde quando ainda era criança em sua casa, como narra: “Então dê de pequeno eu mexia com jongo, mexia com samba de São Benedito, quando vinha da Bahia que ele dava dormida três, quatro noite aqui em casa, eu sei fazê... sambá, entendeu? ” (GUILHERME A, 2013).

De acordo com Ferreira (2009), o Samba de São Benedito é composto por um grupo de homens que tocam caixas e entoam louvores em ritmo de samba à São Benedito do Pau Alto de Nova Viçosa (BA). O grupo percorre no Sul da Bahia, além de Nova Viçosa, algumas localidades como Mucuri, Cruzelândia entre outras. No Norte do Espírito Santo, os quilombolas sambadores, com São Benedito, visitam parentes, amigos e devotos do santo negro em Pedro Canário, Braço do Rio, Sayonara, Itaúnas e Conceição da Barra. O ritual consiste em o *samba* peregrinar com São Benedito a fim de arrecadarem auxílio ou doações para a realização de sua festa que acontece no Sábado de Aleluia em Nova Viçosa.



Imagem 13 – Da esquerda para a direita: João de Dêco, João Grosso, Agraço, Damiãozinho (carregando São Benedito), Benedito Guilherme (o Véio), Ferreira, Antônio Maria da Penha, Horácio.
Foto da Foto do acervo pessoal do Seu Sebastião Benedito Guilherme.
07/05/2016

Segundo Tião de Véio, a *andança* do Samba de São Benedito, do sul da Bahia, pelo território do Sapê do Norte, é muito antiga. Ele nos conta que sua avó Emília, quando morava na comunidade do Angelim Porto dos Tocos, já recebia em sua casa esses devotos peregrinos. E seu pai, Benedito Guilherme, deu continuidade à acolhida de São Benedito e seu *samba* nas localidades de Paiol e Santana, lugares onde morou. O mesmo tem feito Seu Tião em Porto grande.

Tião narra que quando jovem, procurava acompanhar o *samba* a todos os lugares que percorria, *vadiando* entre o sul da Bahia e o Sapê do Norte, e assim, diz que aprendeu a sambar e tirar as toadas de samba. E como demonstração da sua desenvoltura como mestre da cultura quilombola, cantou:

Vadeia moço vadeia,
Eu quero ver vadiá.
Ah, mamãe eu também, vô.

Eu queria ir no samba, em busca do sambadô.
A caixa tá me chamando.
Em busca do sambadô, mamãe eu vô no samba.

Minha mãe sempre dizia,
papai sempre falô.

Oi mamãe eu também vô.

Eu queria ir no samba, em busca do sambadô.
A caixa tá me chamando.
Em busca do sambadô, mamãe eu vô no samba.

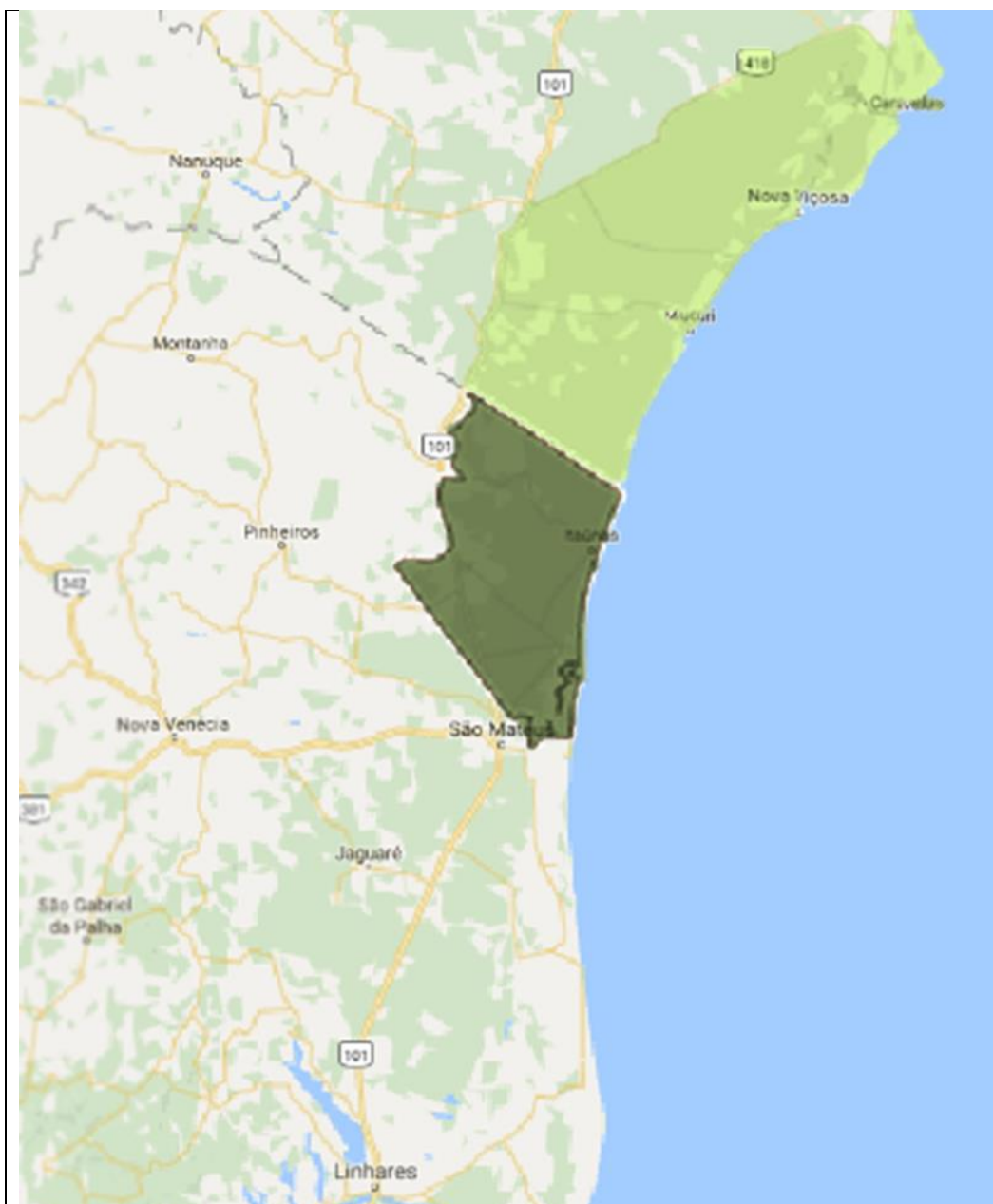
Vadeia moço vadeia,
eu quero vadiá.
Ah, mamãe eu também vô.

Tanto faz dá na cabeça,
como na cabeça dá.
Ah mamãe eu também vô.

Eu queria ir no samba, em busca de um sambadô.
A caixa tá me chamando.
Em busca do sambadô, mamãe eu vô.
(GUILHERME S B, 2016).

A toada aqui apresentada expõe o quanto o Samba de São Benedito cativa as pessoas, não só pelo seu ritmo contagiante, mas também por proporcionar momentos festivos, agradáveis e descontraídos, os quais tornam as noites festivas, quando os devotos locais recebem São Benedito e suas *caixas* para pernoitar festejando a chegada do filho de Zambi para os quilombolas.

Essas noites além de ser de devoção, fomentam a confraternização e trocas de saberes. Assim, como as demais “brincadeiras” (reis de boi, ticumbi, jongo), o Samba de São Benedito anima as noites e ajuda a elaborar a identidade negra do Sapê do Norte. Nessa perspectiva das “brincadeiras” e das festas como redes de relações identitárias afirmadas no território, Porto Grande, e ao lado dele o Porto de São Benedito e o Córrego do Alexandre, tem se constituído como lugares de festas e demarcação da identidade quilombola, pois nesses lugares as memórias coletivas são atualizadas e transmitidas às novas gerações, como analisa Ferreira (2009), e como observei nos Ensaio Gerais do Ticumbi de Conceição da Barra e nas apresentações de reis de boi e de jongo.



Mapa 07 – Região entre sul da Bahia e o Sapê do Norte, em Conceição da Barra, percorrida por São Benedito do Pau Alto de Nova Viçosa.
Fonte do Mapa: Google Maps

3.4 – UMA TRADIÇÃO RELIGIOSA DE FAMÍLIA

A devoção aos santos protetores Cosme e Damião é uma tradição religiosa transmitida e ressignificada entre gerações dentro da família e a *roda de jongo* para

as mesmas divindades faz parte desse processo de herança e ressignificação dos ritos que eram praticados nos *Centros Espíritas São Jorge e Cosme e Damião*, que eram zelados por Jovelina (segunda esposa de Benedito Guilherme) e por Antônia dos Santos Guilherme Luís, filha mais velha de Tião e neta do mesário Benedito Guilherme (o Véio).

Antônia, neta do Véio, herdou e desenvolveu sua espiritualidade ainda criança, ela conta que ao fazer sete anos, depois de receber o espírito de Cosme irmão de Damião, o seu avô pediu permissão ao seu pai, para prepará-la, pois queria uma neta para dar continuidade à sua “mesa”, uma vez que nenhum filho dele quis assumir tal compromisso. Seu Tião não aceitou no início, mas Dona Maria, sua mãe, concordou e o Véio a preparou nos segredos da *Mesa de Santa Maria* e Dona Jovelina a desenvolveu para receber o espírito de Cosme. “Ai, quando deu doze anos de idade foi o grande batizado”. Mas como era muito nova, acompanhou os trabalhos de seu avô e os do “centro” de Dona Jovelina até completar dezoito anos, então pôde abrir o Centro Espírita Cosme e Damião em Porto Grande.

[...] minha mãe de santo mais meu pai de santo que no caso é meu avô. Aí chegô falou que não podia por causa da minha idade. E assim que eu fizesse dezoito ano eu podia ter um centro. Aí eu fui crescendo, aí ... caiu na boca do povo e o Cosme trabalhava, que ele fazia, ele dava resultado, eu sei bem que comecei trabalhar. Quando a minha mãe de santo ia trabalhar eu tinha que ir, quando meu avô ia trabalhar eu tinha que ir, e por aí eu pan ... fiz um centro. Aí Centro Espírita Cosme e Damião. Aí fiquei trabalhando, trabalhando, os pessoal vinha pra eu atender, eu atendia, e tá, por aí ... (LUÍS A, 2015).

Tião de Véio, pai de Antônia, explica que “ela nasceu com Cosme na cabeça” e aos nove anos de idade, depois de várias “estripulias” que lhe renderam diversas “surras”, uma “chefe de terreiro na região sul da Bahia” aconselhou o seu desenvolvimento espiritual. A madrastra de Tião de Véio, Dona Jovelina, fez o desenvolvimento e preparou para que Antônia trabalhasse com Cosme e outras dezessete linhas espirituais, como explica Tião de Véio:

Ela nasceu com Cosme na cabeça. [...] Se ela visse dinheiro, ela panhava, se ela visse tênis bonito ela panhava. [...] Eu tava julgando que minha filha queria até roubar. [...] Eu bati tanto na minha filha por causa de um cordão que parece ouro, amarelo, entendeu? Ela tava com quê? Tava com ... nove ano. Ai uma chefe de terreiro lá da Bahia disse: 'oh! Essa menina é triste, isso aí é Cosme que tá na cabeça dela, ela não pode ver nada. Pode desenvolvê ela. Pode manda ela num terreiro aí, manda desenvolver ela. Que isso é Cosme que tá fazendo tudo essa estripulia. Manda desenvolver essa menina'. Aí eu achava que era mentira ainda. Aí minha mãe morreu,

meu pai amasiou com uma mulher chamada Jovelina que mexia com *Mesa de Caboclo* [...] Aí ela disse: 'eu vou cuidar dessa menina'. Aí panhou ela e muntou, muntou o pau. Ela com nove anos. Muntou o pau, muntou pau, preparou ela. [...] [Jovelina] é a minha madrastra. Aí botou ela pra mexer... aí botou ela com dezessete linha, que ela tava muito nova. Aí desenvolveu Cosme. Aí Cosme pegou os ponto dele, pegou a ciência dele, aí ele foi escolher que podia ser a segunda pessoa dela, pra ... Sabe como é que é? Que até hoje ela ta aí. [...] (GUILHERME S B, 2013).

Dona Maria, mãe de Antônio, diz que a preparação de sua filha foi acrescida de uma ponte, entre a “mesa de caboclo” de Jovelina e a “mesa do mato”, feita pelo seu avô Benedito Guilherme por precaução, caso os conhecimentos de Cosme não fossem suficientes para protegê-la, ela estaria preparada também por seu avô nos saberes relacionados à “mesa do mato”, feita pelos quilombolas cabuleiros nas matas do Sapê do Norte.

A Jove [Jovelina] preparou ela e o pai do Tião que é o Benedito Guilherme que trabalhava na mesa dos matos dos pontos, pontiou. Não deixou ela só na linha de caboclo. Deixou na linha do mato porque qualquer coisa que Cosme pasta (não der conta), a mesa do mato ajuda ela em qualquer coisa que ela reviver. Foi isso que ele fez. Ele não quis deixar ela sozinha. Tava ensinando ela, pontiou ela nas duas mesa [...] Se for um caso que precisar, seja valida. (GUILHERME M, 2015)

Ao que concluí da entrevista com Tião Véio e Dona Maria, Benedito Guilherme faleceu sem completar o trabalho de transmissão dos saberes da “mesa do mato” para Antônio, pois, como se verifica no fragmento de entrevista acima, “tava ensinado ela”. Dona Maria acrescenta que por causa desse cruzamento de linhas espirituais entre as mesas é cantado o seguinte ponto na “mesa de Cosme”: “Santa Bárbara é mãe, São Jerônimo é pai. Se Chamar por Bárbara, você num cai”.

Depois de cantar o ponto acima, dona Maria em tom jocoso, mas dizendo que a questão era séria, apresentou o porto seguro familiar de Cosme e Damião: “Bárbara é mãe, né? São Jerônimo é pai. Quem se pega com Bárbara, ele não cai, cai? Onde?”. Na visão dos integrantes da família Guilherme, São Jerônimo e Santa Bárbara formam uma família com São Cosme e Damião, pois os dois são os pais desses últimos. Por isso, nesse espírito de família, Antônio, filha de Sebastião e Maria, mesmo sendo protegida por Cosme, seus avós lhes ensinaram que ela deve recorrer também aos pais de Cosme, pois assim como na comunidade terrena de homens e mulheres, também as divindades formam famílias e transmitem saberes entre gerações.

Em referência à família dessas divindades, Lody (2004) escreve que, segundo a lenda, os Ibejis (divindades gêmeas africanas que são interpretados como espíritos crianças), são filhos de Xangô com Iansã ou Xangô com Oxum. No Brasil eles são relacionados profundamente com os santos e divindades Cosme e Damião, ao ponto das imagens desses últimos, nos “terreiros”, representarem os primeiros. Esse autor informa que os Ibejis, possuem rituais próprios e são cultuados como uma família mitológica ao lado dos assentos de Xangô, Iansã e Oxum, da mesma maneira que São Cosme e São Damião são relacionados a essa família.

Considerando o sincretismo entre os cultos africanos e o catolicismo, que envolve os irmãos Cosme e Damião e os seus pais no universo religioso da família Guilherme, podemos interpretar que esses devotos seguem as tradições Bantu e Nagô de reverenciar a família mítica formada pelos orixás Xangô, Iansã, Oxum e Ibejis. Essa família mitológica passou a ser cultuada e representada pelos oragos São Jerônimo, Santa Bárbara, Santa Maria e São Cosme e São Damião – embora saibamos que a Santa Maria é a representante da *Cabula* na *Mesa de Cosme e Damião* – em Porto Grande.

3.5 – A MESA DE SANTA MARIA DO BENEDITO GUILHERME (O VÉIO)

Tião de Véio explica que a trajetória do Seu Benedito Guilherme (o Véio) como *mesário* da *Mesa de Santa Maria* começou quando ele se casou com Antônia Alves. De acordo com o narrador, Dona Rosa adquiriu conhecimentos espirituais trabalhando nas mesas de Lucenço e Duca Tóra, dois “pembeiros” muito conhecidos no Sertão de Itaúnas. Esses dois, a pedido de Dona Rosa, sogra de Benedito Guilherme, concordaram em ensinar ao Véio os segredos da *Cabula* e os três juntos fizeram a sua preparação.

O mesmo narrador conta que sua mãe, dona Antônia Alves, também trabalhava na “mesa do Véio” com o caboclo Bate Folha. Esse Caboclo entre outras funções é responsável por buscar e colher folhas e cipós requisitados pelo Chefe (o Enbanda) da mesa durante o culto. Esse caboclo, depois do falecimento de seu *aparelho*,

passou a incorporar em Dona Maria, esposa de Tião de Véio.

Para Tião de Véio, a *Mesa de Santa Maria* é a verdadeira *Cabula*, porque ela trabalha com enigmas, encantamentos e mistérios, que ele chama de *engano*, os quais deixam as pessoas *enfeitiçadas* ou *encabuladas* não conseguindo descobrir os segredos. O mesmo acrescenta que o nó que a *Cabula* dá outras “mesas” não desata.

Tião de Véio também explica que antes de se chamar *Mesa de Santa Maria*, essa produção cultural religiosa era chamada pelos antigos sacerdotes, como Lucenço, Duca Tóra, Virgílio e Pedro Cadeia, de *Mesa Tomba Carunga*. A transição do nome se deu porque os mais novos iniciados foram adaptando os nomes até chegar a *Mesa do Mato*, deixando o nome *Tomba Carunga* esquecido.

Para exemplificar o alto grau de força que os *mesários* tinham, Seu Tião nos conta duas histórias que revelam os ensinamentos que, segundo ele, seu pai, o Véio, estava repassando para Antônia, sua neta, quando veio a falecer. A primeira história, aborda o poder de encantamento ou, como ele mesmo diz, de encabular. Tião narra que estava Lucenço *pembando*²² no meio da mata próximo ao rio Itúnas, quando passou uma canoa com dois canoeiros e um deles em tom de deboche falou: ‘olha lá como tá aquele feiticeiro, enrolando os beijo’. Lucenço perguntou ao *cambono*²³ qual era o nome do canoeiro que zombava dele. Por estar longe não conseguiram identificar quem era. Lucenço pegou o *conguite*²⁴ e começou a cantar: “o céu tá aberto, quem tá fora pode entrá, olhá meu tu manda brincadeira sem fala”. O canoeiro falou para o outro: ó, ‘besteira rapaz, diz que o céu tá aberto, é ruim que o céu tá aberto’ e recolheu os remos e recostou olhando para o céu dizendo, “safado, dizendo que o céu tá aberto. Cadê, aonde tem porta do céu aberta?” Quando se deu conta, estava na Boca da Barra, saindo para o mar aberto.

A segunda história exalta o poder de realizar coisas tidas como impossíveis por meio

22 Realizando trabalho com os guias.

23 Cambono ou Cambone – pessoa que ajuda o chefe da mesa durante as sessões, orientar o que acontece em sua volta, protege a integridade física do médium interpreta mensagens das entidades e também ajudar no entendimento da linguagem dos espíritos que nem sempre são entendidas, entre outras atribuições.

24 Conguite – diminutivo de congo que é um instrumento, semelhante a um chocalho, utilizado pelo chefe da Mesa de Santa Maria, quando não está incorporado, para ouvir as mensagens dos guias.

da *Cabula*. A narrativa diz que havia noites de culto, quando todos já estavam reunidos, antes de começar a sessão, o chefe da mesa perguntava quem queria comer uma banana prata madura. Diante de uma resposta positiva, ele chamava o *cambono* e pedia-lhe que plantasse uma muda da fruta no terreiro. O chefe então dava continuidade aos trabalhos, concentrado ajoelhava e chamava o seu *guia de cabeça* para *pembar*²⁵ e *correr gira*²⁶. Ao final da gira quando os *guias* retornavam ao *camucite*²⁷ (área onde a “mesa” foi assentada), a bananeira já tinha cacho maduro para se comer.

Essa segunda história é contada também pelos jongueiros e caxambuzeiros do sul do Espírito Santo, sobretudo na comunidade quilombola de Monte Alegre por ocasião da festa que celebram o 13 de maio, e está relacionada à mandinga e aos encantamentos no jongo, como se verifica em Oliveira (2016).

A principal festa do Caxambu da Santa Cruz ocorre no dia 13 de maio, data da assinatura da Lei Áurea. Ao contrário de uma comemoração da Abolição da Escravatura, trata-se de uma festa em memória aos caxambuzeiros do passado e Pretos Velhos que se encontram vivos também nos rituais religiosos. A festa mantém viva as lembranças e os saberes desses heróis esquecidos e invisibilizados pelas histórias oficiais, sendo também uma celebração onde ocorre a transmissão desses saberes. Neste dia é preparada uma feijoada que é consumida pelos participantes da festa, na qual se colocam, entre outras coisas, bananas, fruta que está relacionada à memória do caxambu. Sobre as bananeiras e seus frutos existem diversas narrativas que as relacionam aos saberes de seus antepassados. Relatam que no tempo do cativeiro, alguns de seus ancestrais, realizavam uma roda de caxambu à noite, plantavam uma bananeira e naquela mesma noite, à meia-noite, cantavam um caxambu de “encante” ou de “mandinga”, a bananeira produzia e amadurecia seus frutos, de modo que os participantes da festa se alimentavam dessas frutas. Em função desses saberes, alguns dos mais velhos dizem que a espécie da bananeira que sofria essa intervenção sobrenatural do “encante” produz um tipo de banana que é conhecida como Pai João, cultivada ainda hoje em Monte Alegre. (OLIVEIRA, 2016, p. 32-33).

3.5.1 – Herdeira da Mesa de Santa Maria

Antônia não herdou somente os ensinamentos espirituais referentes ao seu santo de

25 Pembar – realizar os trabalhos durante a sessão da Mesa.

26 Correr gira – é o *guia* sair do recinto e ir ver o que está acontecendo no plano astral para voltar e passar as mensagens para o *cambono*.

27 Camucite – lugar em baixo de uma árvore dentro da mata onde se realiza a sessão da Mesa de Santa Maria.

cabeça, o Cosme. A ponte com a *Mesa de Santa Maria*, a qual Dona Maria se refere, foi também a sua iniciação para se tornar *mesária* dessa mesa. Pois, segundo ela, o seu avô lhe preparou para tudo; a prova disso, ela explica, é que pode trabalhar dentro de um “centro” de madeira ou lajota, como trabalhar no mato, nas quais os *assentamentos* são diferentes. Ela foi preparada nas duas *mundimbas*. Antônia disse que a *Mesa de Santa Maria* não existe mais desde que seu avô morreu. Depois da morte Benedito Guilherme, ela só fazia trabalhos no mato para resolver problemas mais difíceis a pedido de Cosme. Quando isso acontecia, ele dizia; ‘olha, avisa a menina que o próximo trabalho não vai ser aqui [...] vai ser no mato’. Nessa ocasião, eram providenciados barro branco, milome e carvão elementos necessários para preparar a *emba*. *Emba* significa preparação para assentar a mesa no mato. Dependendo da necessidade pode ser usado o sal como foi explicado:

Emba. Você prepara o barro junto com milome, a emba ... Se o trabalho for difícil você usa sal, se não for você não precisa. Porque trabalho difícil quer dizer, uma pessoa que tá com um encosto, tá entendendo? Uma pessoa que reclama, vai no médico reclama de uma coisa, faz todos os exames. O médico lá diz que num existe aquilo naquela pessoa, então se usa o sal. Mas se não precisar, for mesmo pra orientação. Ou que meu filho pra ... negócio de emprego, essas coisas aí já num precisa. (LUÍS A, 2015).

Para fazer o *assentamento* da *Mesa de Santa Maria*, além dos elementos já mencionados, são necessários: uma toalha branca com os pontos marcados, usada para forrar o chão e firmar as energias espirituais; vela, cuia, água, vinho, farinha e a *mari-quibandú* (uma espécie de palmatória). Essa última segundo Antônia era usada para punir aqueles que cometeram erros ou mentiram durante o trabalho, porque quando uma pessoa ia para um trabalho e acusasse alguém de um erro sendo ele mesmo que cometeu o erro, essa pessoa deveria apanhar na mão com a *mari-quibandú*.

Outro elemento fundamental que compõe a “mesa” é o *gongo*, instrumento semelhante a um chocalho de lata. São por intermédio do som que dele advém, quando chacoalhado pelo chefe da mesa, que são reveladas ao mesmo as informações desejadas, sem que nenhuma outra pessoa saiba.

Diferente da *Mesa de Santa Bárbara* e da comida de Cosme e Damião, na *Mesa de*

Santa Maria não se usa azeite de dendê. Também não se prepara comida para essa “mesa”, pois as entidades só trabalham com as forças das matas.

3.5.2 – O Centro Espírita São Jorge e a zeladora Jovelina

De acordo com as informações de Antônia, Dona Jovelina, quando se casou com o Benedito Guilherme (o Véio), já se dedicava à mesa de caboclo e montou, em sua casa, uma mesa dedicada a São Jorge, que veio a se tornar o “Centro Espírita São Jorge”, no bairro de Santana, cerca de três quilômetros distante de Porto Grande. As entidades tinham relação com as águas do mar, com as rochas e com a terra, que eram cantadas nos pontos de abertura da mesa, como relembra Antônia:

Fragata nova passiô no mar, arreuni as marujada com todos' oficiais. – era a abrição da mesa dela – Fragata nova passiô no mar, a mulhé do comandante tava sofrendo uma dor, porque não fez um vestido na fumaça do vapor.

Ô minha santa [pedra da terra], oi no mundo foi a primeira, foi que Deus deixou no mundo meu São Jorge cavaleiro. Foi uma hora da manhã, eu fui trevesá no mar, quando a pedra suspendeu meu São Jorge, eu vim te ajudá. (LUÍS A, 2015).

Embora Antônia tenha sido desenvolvida também por Dona Jovelina, ela não ficou trabalhando no Centro Espírita São Jorge, mas abriu um “centro” para Cosme, sua divindade, junto a sua família em Porto Grande. O Centro Espírita São Jorge, ao que relatam, não teve sucessores, e foi fechado após o falecimento de Jovelina, embora seus saberes tenham sido incorporados pela família Guilherme.

Em relação a sua sucessão como sacerdotisa no *Centro de Cosme e Damião*, ou na *Mesa de Santa Maria*, Antônia diz que não está preparando nenhum sucessor. Primeiro, segundo ela, dentre os seus familiares não houve manifestações ainda por parte de *guias*, pois são eles quem escolhem o médium. Em segundo, uma preparação nos moldes que foi preparada, tendo que raspar a cabeça, ficar vinte e quatro dias por mês recolhida, sem poder ver ninguém e sem poder ser vista, recebendo água e comida por baixo da porta, nos dias atuais ninguém se propõe e conclui: “E hoje em dia tá difícil fazer isso. Ninguém vai ter saco, paciência pra isso.

Que hoje eu num tem, se fosse pra mim, hoje eu não queria” (LUÍS A, 2015).

3.6 – A FESTA DE SÃO COSME E DAMIÃO E SUAS TRANSFORMAÇÕES

A festa já é tida pelos moradores de Porto Grande e vizinhança como uma tradição local, sendo realizada todos os anos, no dia 27 (vinte e sete) de setembro, com o objetivo de homenagear, louvar e agradecer aos santos Cosme e Damião.

A celebração fica marcada para ter início às dez horas da manhã, podendo ocorrer atrasos, com todos os presentes reunidos em torno de uma mesa forrada com uma toalha branca e contendo em sua superfície, imagens de santos, velas, flores e algumas balas. A mesa é montada sob uma barraca coberta de telhas de amianto sobre uma estrutura de troncos (esteios) de madeira e paredes feitas de folhas de coqueiros, que fica bem próxima à margem do rio Cricaré. O piso é de terra e são espalhadas sobre ele folhas de pitanga.

Na disposição das pessoas na celebração, as crianças, protegidas dos irmãos Cosme e Damião, ficam reunidas na frente, próximas à mesa. Os integrantes do jongo se sentaram à direita da mesa. A celebração é conduzida por Antônia dos Santos Guilherme Luís, tendo ao seu lado Maria dos Santos Guilherme, sua mãe; Osmara dos Santos Guilherme, sua irmã e mestra do Jongo de Cosme e Damião, bem como irmãos, sobrinhos e sobrinhas.

Antônia inicia a celebração agradecendo a presença de todos. Em seguida, o rito continua com orações e ladainhas dedicadas a Santa Maria, Santa Bárbara e a Cosme e Damião. Após as orações iniciais, o ritual se prolonga com as apresentações das *rodas de jongo*; que nesse contexto obtêm sentidos de devoção, visto que são apresentações em louvor aos santos homenageados e lembrados na celebração. Outros grupos de jongo do norte também fizeram parte da celebração, a saber: Jongo de São Sebastião e São Benedito de Itaúnas; Jongo de São Benedito das Piabas, comunidade de Barreiras, bem como integrantes dos grupos de Jongo de São Bartolomeu, do bairro Quilombo; e integrantes do Jongo de Santo Antônio,

da comunidade quilombola de São Cristóvão. Também houve a participação do grupo de Reis-de-Boi do Tião de Véio. A participação e apresentações desses grupos e jongueiros de outros grupos sinalizam para uma forma de prestígio, respeito e solidariedade entre os grupos e seus santos padroeiros. A presença dos grupos convidados também representa o fortalecimento e compartilhamento dos símbolos culturais que demarcam o pertencimento às coletividades étnicas quilombolas e jongueiras do Sapê do Norte.

Encerrada as apresentações dos jongs, ocorre o compartilhamento de alimentos, um almoço com a participação e colaboração de devotos e quilombolas do Sapê do Norte. Esse almoço foi composto por uma mesa farta de feijão tropeiro, arroz com legumes, frango frito, uma grande torta feita de pão com peito de frango, moqueca de peixe, moqueca de caranguejo, pirão de caldo de peixe com farinha de mandioca e, como de costume nas festas de Cosme e Damião, muitos doces, como bolo confeitado, cocadas, doce de mamão, brigadeiros e balas. Para o encerramento da festa e para alegria das crianças, essas balas foram distribuídas na forma da brincadeira ‘galinha gorda’, onde as balas são jogadas para cima e quem conseguir ser ágil, pega a maior quantidade delas. Essa brincadeira causa muito alvoroço entre as crianças e diversão.

A festa de São Cosme e São Damião passou a ser realizada com apresentação de grupos de jongo e reis-de-boi, a partir do ano de 2013, acompanhando a formação do grupo de Jongo São Cosme e Damião da comunidade. Antônia relembra que a festa, no tempo de seu Centro, “era macumba” e reunia muitas pessoas que à frequentavam para fazer pedidos, agradecer e ver os santos brincarem.

Porque a festa de Cosme e Damião era diferente dessa aí. Era macumba mesmo. Num era essa festa aí do povo chegar, apresentar jongo. Não num tinha isso, era macumba. Isso aqui do meu pai num tinha lugar que cabia gente, porque todo mundo queria vê os Cosme brincando, era os Cosme que brincava e hoje não, hoje é o jongo que representa ele. É o jongo dele. (LUÍS A, 2015)

A festa era macumba porque fazia parte dos rituais do “centro” e eram os dois espíritos que a comandavam. Porém, a preparação dos ritos do dia vinte e sete, começava no dia anterior. O espírito de Cosme trabalhava dando consulta durante o dia, enquanto era montado um barco de madeira (semelhante ao usado nos festejos de lemanjá). Esse barco era posto no mar à meia noite, com o objetivo de entregar

os pedidos feitos à Cosme, junto com suas oferendas. Essa data, na crença dos devotos de Cosme e Damião de Porto Grande, marca a virada de ano, e seguindo os costumes de entregar pedidos no mar à lemanjá para o ano que se inicia, o barco é carregado com os pedidos e as oferendas. Essas últimas podem se constituírem de frutas e comidas como, por exemplo, cana-de-açúcar, melão, melancia e farofa preparada com ovos de pato, ovos caipiras, ovos de codorna e testículos de boi.

[...] um dia antes ele trabalhava. Você fazia um pedido, ela fazia. Aí o Careca já ficava pronto pra fazer o barquinho, entendeu? Como se fosse na época de lemanjá, tá entendendo? Porque aí você ... é mudança de ano, pedido novo, coisa nova. Vamos supor que você queria uma coisa nesse ano de dois mil e quinze que você não conseguiu, aí vamos pro dois e dezesseis, aí já vai ... tem que levar pros pedidos. Já pra oferenda vai [...] você leva a fruta, você leva a cana, você leva a ... é melão, você leva melancia. Aí vai a farofa. Já pra lá vai a farofa. Já vai a farofa com ovo de, de, de pato, ovo caipira, ovo de codorna, ovo de boi. À noite. Eu fazia quando trabalhava. Isso quando trabalhava. Hoje não. Hoje já mudança, já do jongo é diferente. (LUÍS A, 2015)

Esses rituais de preparação, segundo Antônia, eram feitos quando ela trabalhava no “centro”. Hoje, com a mudança de forma de louvação por intermédio do jongo, os cuidados se voltam para preparar as roupas, os banhos de descarrego e para proteção espiritual dos membros do grupo de jongo.

Os ritos da festa se caracterizavam, também, por haver a incorporação dos dois santos. Portanto, tinha que ter um segundo médium preparado para receber o espírito de Damião ao lado de Antônia que recebia o do Cosme. Também eram escolhidas vinte e quatro ou vinte e sete crianças, dependendo da vontade do Cosme, para se sentarem junto com os dois santos à frente da mesa do “centro”; essas crianças eram os convidados que brincavam com eles. Eram acesas velas e ofertados, na mesa, a farofa de dendê; o melão, a fruta preferida dele; doce de mamão e guaraná. Ao longo da festa, algumas pessoas pediam para serem benzidas, outras pediam que fossem preparados patuás (espécie de amuleto de proteção abençoado) para carregarem durante todo ano até a próxima festa, outras recebiam receitas de banhos de descarrego. Em determinado momento era formada uma grande roda puxada pelos anfitriões. Os tamborzeiros e o *presidente* puxavam os pontos e “o povo logo rapidamente pegava as músicas deles, os cantos, os cantório deles” (LUÍS A, 2015). Havia uma interação maior entre os convidados e os donos da festa. Na opinião da zeladora, “era muito mais divertido do que [hoje], porque era uma festa de espírito que todo mundo se envolvia” (LUÍS A, 2015). O

bolo confeitado era cortado e distribuído junto com o guaraná durante sessão espiritual; após o encerramento desta, era servida a refeição, que no geral era composta por: feijão tropeiro, arroz, galinha frita, carne de porco, salada e outros. Para encerrar eram distribuídas as balas e pirulitos na forma da brincadeira da “Galinha gorda”.



Imagem 14 – Bolo confeitado, torta de pão, doces e balas para serem servidos e distribuídos na festa de Cosme e Damião.

Fotos: Luiz Henrique Rodrigues (Esquerda) e Ilma Viana (Direita).

27/09/2015

3.7 – A FAMÍLIA DAS DIVINDADES E AS FAMÍLIAS QUILOMBOLAS: REFLEXOS E CONTRA-REFLEXOS

Visto que, segundo a crença local, Santa Bárbara e São Jerônimo são os pais de Cosme e Damião, no dia da festa dos irmãos santos, outras divindades que fazem parte dessa família encontram-se ali reunidas. Para simbolizar essa reunião, na mesa de celebração encontram-se as imagens das respectivas divindades, juntamente com as imagens de São Benedito, os Reis Magos, Santa Bárbara, São Jerônimo e Santa Maria. Esses oragos compõem parte de uma teia simbólica ou de uma organização sociocultural na qual se inserem e participam as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, visto que para seus integrantes, essas divindades, assim como eles, formam famílias e comunidades.

Durante as celebrações festivas de 27 de setembro de 2014 e 2015 foram feitas várias orações e foi rezada uma ladainha que invocava a proteção de São Cosme e Damião, bem como a de seus “pais” Santa Bárbara e São Jerônimo, assim como lembrou a proteção que Santa Maria tem dado a líder espiritual do grupo até aquele momento. A ladainha é rezada em memória à essas divindades que, segundo dizem, fazem parte da “família” de Cosme e Damião. A invocação de Santa Maria por meio da ladainha é como manter viva na memória a dívida que a família Guilherme tem com essa divindade, pois foi na “mesa” dessa santa, sob a zeladoria de Benedito Guilherme, que Antônio foi “consagrada”. Os motivos dessas orações são explicados da seguinte maneira por Osmara:

[...] Vem a ave Maria, a ladainha de São Cosme e Damião e de Santa Bárbara, né? Santa Bárbara por quê? Santa Bárbara é o quê? É mãe de Cosme e Damião. Então nós faz assim, nós reajusta as coisas. [...] Quem é o pai de Cosme e Damião? São... São Jerônimo, entendeu? Nós aqui, ali a gente num esquecimo de envolver a oração de São Jerônimo, porque dia de Cosme e Damião nós qué botá a família, a família dele é grande. Aí foi onde nós ... Ela fez em intenção dessas ... nós rezemo essa ladainha em intenção dessas quatro. Entendeu? Dessas quatro pessoas, que é Ave Maria, que é Santa Maria, Santa Bárbara, Cosme e Damião. É através dessas orações aí que nós põe eles, porque eles faz parte justamente de Cosme e Damião. A ave Maria, Santa Maria que ela fala, foi que consagrou ela na mesa, ajudou a Jovelina a batizar ela, entendeu? Apoiou, entendeu? Meu avô trabalhou na Mesa de Santa Maria. (GUILHERME O, 2015).

Na explicação de Antônio, referente às representações na mesa, ela também fala

que é devido todos fazerem parte da cosmologia em que estão inseridos São Cosme e Damião. Porém, esses irmãos trabalham tanto na “linha preta” como na “linha branca”; sendo São Jerônimo, o pai deles, o representante da primeira e Santa Bárbara, a mãe, a representante da “linha branca”. Essa disposição dicotômica se une com a presença das duas imagens na mesa.

[...] porque existe dois tipos de espírito de Cosme e Damião. Existe o Cosme da linha branca e existe o da preta. Que o da preta é a do candomblé. Então na preta o São Jerônimo é pai do cosmo, na branca é santa Bárbara. Então faz o círculo, tem que fechar a branca com a preta, por isso que existe eles. (LUÍS A, 2015).

Já a presença de São Benedito na mesa, se deve ao fato dele ser o santo escolhido, por Benedito Guilherme, para firmar a preparação do Tião de Véio como *presidente* do Cosme no seu Centro Espírita e ser seu guardião, como narra Antônia: “Na época meu pai foi preparado pra ser o presidente do Cosme, meu pai foi preparado com São Benedito. Então por isso que tem que ter o São Benedito, porque já São Benedito faz a parte da preparação do meu pai”²⁸. Deste modo, se explica o nome Benedito em três gerações da família Guilherme, pois o avô de Antônia era Benedito Guilherme, seu pai Sebastião Benedito Guilherme e seu irmão também se chama Sebastião Benedito Guilherme.

Os santos “pais” de Cosme e Damião, embora sejam representados por São Jerônimo e Santa Bárbara, santos do altar católico, na “mesa do centro” eles são Xangô e Iansã. Assim, Iansã é considerada a mãe e rege a *linha branca*; e Xangô está associado a uma entidade de nome Ouro Preto, e pertence a *linha preta* do “centro”. Ouro Preto, ao que explica Antônia, é o vento, e por isso não tem imagem que o represente. Como explica a entrevistada, Ouro Preto trabalha na mesma linha de Iansã e de Xangô dominando os ventos, visto que ele é o próprio vento e ninguém consegue detê-lo:

O Ouro preto é uma entidade que ele, é ... ninguém nunca conseguiu tirar imagem pra ficar, porque ele é uma... É que nem o Sete Catacumba. Sete Catatumba não tem imagem, por quê? Porque ele é caveira. E o Ouro Preto, ele é o vento, tá entendendo? Não tem imagem do Ouro Preto. Então ele é a mesma linha do... de Iansã e de Xangô, o São Jerônimo. (LUÍS A, 2015).

28 Antônia dos Santos Guilherme Luís. Entrevista 29 de dezembro de 2015.

3.8 – AS COMIDAS DE COSME

Dona Maria relembra que no centro de Dona Jovelina, em Santana, a comida preferencial de Cosme é o caruru feito de abobora, maxixe verde, folhas verde, quiabo, cenoura, mamão verde, frutas disponíveis e dendê. Ela explica que esse caruru deve ser preparado da seguinte maneira: após lavar e descascar as verduras, cozinha com pouca água e uma pitada de sal. Quando os legumes já estiverem cozidos, mas sem estarem muito amolecidos, adiciona meio litro de dendê e deixa ferver por alguns minutos.

O caruru era ofertado à Cosme, em seu *assentamento*, acompanhado de farofa feita com galinha ou carne de porco e nunca carne bovina, pois segundo Tião de Véio, a entidade não gosta dessa carne. O mesmo informa, entre sorrisos, que eram misturadas balas à farofa, porque Cosme gosta dessa bagunça.

Dona Maria lembra que a entidade adora o caruru e com guaraná, a única bebida aceita por ela. No entanto, em sua mesa são oferecidas para ele e todos convidados outras comidas, como as farofas de galinha frita e de porco, bolo confeitado, torta de pão e refrigerante. Além dessas comidas, é preparado o doce de mamão, cocadas, brigadeiros, mais as balas e pirulitos. Dona Maria conta que no tempo de Jovelina, ela preparava bolinho de goma no forno, beiju molhado e tapioca – comidas tradicionais dos quilombolas do Sapê do Norte derivadas da mandioca – para serem ofertados aos santos Cosme e Damião e servidos em pratinhos aos convidados na festa.

O preparo artesanal das comidas quilombolas acima mencionadas requer saberes aprendidos na prática do fazer, que são transmitidos de geração a geração dentro do processo de produção. Para preparar o beiju é necessário coar e secar a goma, subproduto obtido da decantação do polvilho residual resultante da prensagem da mandioca ralada para fazer farinha. As técnicas de secagem da goma são variadas, a começar pelo passado, quando ela era exposta ao sol até eliminar toda umidade; outro modo de fazê-la é colocando uma porção da mesma sobre as cinzas para que estas absorvam a água da massa; e uma terceira técnica é colocar a goma em uma

vasilha e cobri-la com uma toalha deixando cerca de vinte e quatro horas, assim a água é absorvida toda pela toalha. Depois de seca é adicionado o sal para temperá-la, a partir desse ponto a goma está pronta para fazer a *tapioca* ou o *beiju de fati* (beiju seco e fino cortado em fatias pequenas). Para o preparo do beiju *molhado* ou *beiju mole*, também conhecido como *pamonha*, são adicionados à massa o leite de coco, amendoim ou coco misturado com açúcar, pequenas poções são embrulhadas em folhas de bananeira e assadas na chapa (cf. OLIVEIRA, 2008, P. 70-71). Ambas as formas de beiju são preparadas sobre a chapa do forno de torrar farinha nos *quitungos*²⁹. Já o *bolinho de goma* ou *bolo de aipim* pode ser feito com esses mesmos ingredientes é assado no forno do fogão.

No entanto outros alimentos caíram no gosto do santo. Antônia, herdeira dos saberes transmitidos por Jovelina, por seu avô Benedito Guilherme e por suas entidades espirituais, explica que são duas as comidas que o Cosme tem preferência e se tornam obrigatórias na sua mesa, em Porto Grande, o doce de mamão e o *caruru de veado*. O *caruru* é feito com a erva de veado³⁰, erva de folhas pequenas que quando é cortada apresenta baba escorregadia igual ao quiabo. Essa erva só é encontrada nos campos e não em áreas de mata, nem se pode cultivar em hortas. Também são adicionados ao preparo do *caruru de Cosme* o cacto, sem espinhos; o camarão ou o crustáceo “espera-maré” (caranguejo pequeno de puãs grandes), sendo, deste, utilizado somente o peito; alho e dendê. Esses alimentos, depois de preparados são ofertados e entregues à Cosme na beira da praia à meia noite do dia vinte e seis de setembro, véspera do dia de sua festa.

Antônia diz que só podem preparar as comidas, que serão ofertadas na praia, as pessoas que foram preparadas para realizar esse trabalho. No caso em questão é ela mesma, pois o preparo dos alimentos requer alguns cuidados e saberes como, por exemplo, saber cortar os dentes de alho em cruz, bem como cruzar todos os ingredientes, isto é, marca-los com várias cruces antes de cortá-los, também, em forma de cruz. Tudo tem que ser feito de maneira que não venha desagradar à entidade, pois se não seguirem minuciosamente os detalhes, preceitos e

29 Casas de fabricação de farinha de modo artesanal, também chamadas de *casa de farinha* ou *cozinha de farinha*.

30 A erva de veado é usada no preparo do *caruru*, em substituição ao quiabo, tradicionalmente consumido pelos quilombolas do Sapê do Norte.

fundamentos míticos, tanto na hora de cortar os ingredientes, como na hora de cozinhar e de servir, o santo não recebe a oferenda.

[...] só faz a comida quem já foi preparada pra prepará aquilo, tá entendendo? Porque tudo num é cortado do jeito que a gente corta como na casa da gente não, [...] tem uma prática. Porque se você botá um dente de alho cortado errado naquela comida, quando ele chega, ele num come. (LUÍS A, 2015).

O preparo do doce de mamão também segue preceitos. O mamão é ralado e posto em uma panela de barro com tampa. Depois a panela é deixada escondida em uma moita de mato na praia, na mesma noite que é feita a entrega do caruru. Na manhã seguinte, a panela é recolhida para que o doce seja feito. Antônia explica que essas duas comidas, só o Cosme e o Damião se alimentam, portanto são preparadas pequenas quantidades e entregues a Cosme na praia, elas não são servidas aos convidados para a festa.

As bebidas prediletas do Cosme, além do guaraná, é a água de coco adoçada com açúcar. A preferência por essa última se justifica pelo fato de quando o seu avô, Benedito Guilherme, ter feito a sua preparação, ele usou a água de coco, em vez do refrigerante guaraná.

O fato de Antônia ter sido *preparada* para Cosme por Dona Jovelina, em seu “centro”, não a obrigou a herdar a mesma linha de trabalho e nem o modo de preparar os alimentos da sua mãe de santo. No Centro Espírita de Dona Jovelina, o qual era dirigido por São Jorge, a comida de Cosme era feita de maneira diferente. O caruru era feito com quiabo, jiló, abóbora d’água e aipim. Esses ingredientes eram cozidos até amolecer com leite de coco e depois refogados com banha de porco.

[...] Já a comida do Cosme dela, já na linha dela, já na mesa, porque a mesa quem dirigia era São Jorge. Já a comida do Cosme era diferente. Era quiabo ... o caruru do Cosme já num entrava esse do meu, era quiabo, jiló, é ... não sei se você sabe, se vocês conhece, abóbora d’água, essa que dá na roça, e aipim. Só que cozinhado no leite de coco. Num era preparado com gordura, leite do coco. Aí depois ia a banha do porco pra refogar. Me entenda, pra amolecer esses ingredientes era o leite de coco, pra refogar entrava a banha de porco. (LUÍS A, 2015).

Ao explicar a diferença entre as duas maneiras de preparar a comida do mesmo santo em centros distintos, Antônia ressalta que cada pessoa *preparada*, que tem

sua própria “mesa”, sabe o gosto e a forma de agradar a cada entidade, não copiando outras “mesas”.

[...] Então cada mesa é diferente. Num existe nada igual. [...] As vezes a pessoa vai lá na ... Assiste um ... É ... tá lá naquele terreiro, aí aprende e faz. Mas quem é preparado pra ser, vão supor, que tem a sua própria mesa é diferente. A de Cosme e Damião é diferente, a de São Jorge é diferente, a de Santa Bárbara é diferente, a de Ogum é diferente, a de Tranca Rua é diferente, a de Sete Catacumba, a de Pomba Gira é diferente, num existe nada igual. Cada um deles tem o gosto deles [...]. (LUÍS A, 2015).

Antônia diz que, apesar dos santos Cosme e Damião só comerem o caruru e o doce de mamão, todas as outras comidas que são servidas aos convidados da festa, embora sejam feitas de maneiras convencionais ao consumo popular, devem ser preparadas “mais com a consciência”. Por ser um momento em que estão presentes muitas pessoas, cada uma com seus problemas, com seus pedidos, é necessário que quem esteja na preparação da refeição tenha consciência de que a comida não é apenas para alimentar o corpo físico, mas também repor energias e fortalecer espiritualmente aqueles que estão solicitando ajuda. Assim, depois de preparar a comida, Antônia, na presença da dos Santos, faz o pedido para que eles recebam e atendam todos os pedidos.

[...] É normal, mais com a consciência. Você não sabe quantos vêm e quem vem. Então a oferenda é aí que é ainda mais preciosa, por quê? Porque você vai ter ... cada ... Na preparação você tem que botar ele [Cosme], né? Eu me preparo, né? Pra que ele possa ... Que cada pessoa que participar, que dividir aquilo, fazer parte daquela comida, né? Que tenha um problema, a gente vai coloca, vai procurar, vai colar a vida de vocês, assim, os problemas de vocês na mão. Deixa eu te explicar, vão supor que nem essa ... aqui tá a comida, eu venho depois que preparei tudo aí eu chego, né? Coloco a imagem dele lá. Aí, Cosme, eu não sei quantos que vem, eu não sei quem vem, mais todos são filhos de Deus, todo mundo merece a graça. Então é um apelo meu com ele para com Cosme. Num é só fazer e botar lá e dá o povo não. [...] Só que a gente tem que fazer isso, vai lá coloca a imagem deles, ele vem, né? Ele desce, que eu tenho certeza. Então aquela comida ali, porque você não sabe quem vem, quantos vem, então você tem que tá, ele que tem que tá ... no caso, cada pessoa, cada uma criança. Então ... o problema que vier a gente vai falando, tá entendendo? Colocando nas mão dele a situação de cada um que vem, num importa o que seja. (LUÍS A, 2015).

Ao preparar as comidas com “mais consciência” Antônia, enquanto zeladora do Cosme, busca antecipar e prevenir as possíveis demandas de quantidade incerta e naturezas diversas que poderão surgir durante a festa. Ciente das suas responsabilidades de intermediadora entre devotos e os santos, ela procura junto as divindade garantir que todos fiquem satisfeitos e recebam, de acordo com o

merecimento, o que foram pedir à Cosme e Damião, pois sabe que o reconhecimento dos feitos de seus santos protetores é também o reconhecimento dos seus saberes de sacerdotisa. “Ter consciência” nesse sentido, torna sinônimo de conhecimento do sagrado e responsabilidade com as pessoas que nele crê.

3.9 – PONTOS RISCADOS E CANTADOS

Na explicação de Antônia, o ponto é a marca do santo. É pelo ponto que a zeladora certifica que a entidade incorporada, de fato, é a desejada e não um ou impostor que quer aproveitar do médium ou tomar o lugar do santo, bem como se o médium não está mentindo sobre a sua incorporação. Assim, quando o médium incorpora, para o santo não ser confundido, no caso São Cosme, ele tem que riscar o seu ponto. Da mesma maneira, quando ele se prepara para ir embora, deve desenhar o seu ponto de despedida, para que um outro espírito não se passe por ele. Os pontos são escolhidos quando da iniciação do médium. A pessoa responsável para verificar se a entidade incorporada é a esperada, é o *presidente*, a segunda pessoa do chefe da mesa. Quando Antônia mantinha as atividades do “centro”, o *presidente* era seu pai, Tião de Véio. Ele enquanto *presidente*, além de testar as entidades, sabia entender a linguagem e o que Cosme desejava.

[...] E o ponto dele, ele fez o ponto dele ... ninguém pode, ninguém podia copiar que eu já sabia que aquele ponto era dele. Se ele viesse, era tanto que quando eu peguei de...de oito pra nove ano, começou outra entidade chegar na frente dele. Aí meu pai que é a segunda pessoa do Cosme ... porque [...] meu pai, eles fala segunda na mesa, mais o meu pai no caso é o presidente dele. É o que entende ele, a língua dele, o que ele quer. Então ... aí meu pai exigia: 'como é Cosme, se é você que tá aí, cadê? Pode fazer seu ponto'. Então a marca do Cosme aqui é o ponto dele. Esse ponto é desenhado. É um ponto que ele entra, que ele chega, abre o espaço dele e quando ele sai ele fecha de novo, são dois pontos, o de entrada e o de saída. Se outro vier pra abrir não tem, porque só ele sabe. (LUÍS A, 2015).

As entidades também têm seus pontos cantados, eles revelam suas origens. No caso do Cosme incorporado por Antônia, ele tinha, ou tem seus conhecimentos medicinais de cura extraídos do mar ou do rio. Os remédios passados por ele sempre eram, ou são retirados desses dois lugares, como conta Antônia:

Porque a medicina dele, o remédio dele ele tirava do mar. Ele tirava da onde ninguém podia ... Que nem da terra, todo mundo pode [...] mais do mar é difícil. É tanto que a maioria de remédio que quando Cosme passa, se você tá com um problema, vão supor ... ele sempre ... ele sempre inventa um trem, o debaixo d'água, no rio ou se não no mar. Você vai lá, cata aquelas conchinhas, dependendo os tipo que ele mandar, soca, aí ele vem preparar aquilo pra fazer o seu remédio. (LUÍS A, 2015).

O ponto de abertura do “centro” cantado por Cosme mostra essa afinidade dele com o mar. Antônia recita os versos desse ponto e relembra contando outros cantados em seu “centro”:

É ... “Eu fui na beira da praia pra ver o balanço do mar, eu vi um retrato na areia – aí fala porque Cosme gosta da água, né? Da areia – me alembrei da sereia e comecei a cantar. Aí fala, ô Cosme venha vê, ô Cosme venha cá vem receber suas flores que eu vim te ofertar”. (LUÍS A, 2015).

Ao chegar à sessão, segundo a entrevistada, Cosme saudava o *presidente* com as seguintes palavras: “Boa noite gente, boa noite casoá. Boa noite presidente, como passou como está” (LUÍS A, 2015).

O *presidente* e o tamborzeiro advertiam Cosme para ele ter cuidado com a médium, pois ela estava emprestando o seu corpo para ele descer e no momento de divertimento dele, poderia machucar alguém como já havia acontecido: “Ô Cosme cadê Damião, olha lá, joga essa neguinha no chão de vaga” (LUÍS A, 2015).

Durante a celebração da festa, em 27/09/2015, só se cantou a ladainha e os pontos do jongo para Cosme e Damião. Mas Dona Maria, matriarca da família Guilherme, em conversas anteriores lembrou-se de algumas dessas cantigas que copio aqui:

Cosme e Damião quer bandeira, quer bandeira pra brincar, quer bandeira.
(Bis).

Ôooo minha gente, saia fora e venha vê.
Ôooo minha gente, saia fora e venha vê.
Oi Cosme e Damião na palinha de dendê.
Oi Cosme e Damião na palinha de dendê.

Cosminho mandou fazer duas camisinha azul.
Cosminho mandou fazer duas camisinha azul.
No dia da festa dele nós comeu caruru.
No dia da festa dele nós comeu caruru.
(Guilherme M, 2015).

Um outro ponto bem parecido foi relatado pela senhora Rosa Dealdina, quilombola do Sapê do Norte que em função da perda das terras de sua família vive na cidade

de São Mateus, quando, depois de participar da festa de Cosme e Damião em 27/09/2014, a visitei em sua casa e ela nos recepcionou com o seguinte ponto:

Festa de Cosme e Damião,
Todo mundo veste azul,
Tem vatapá,
Tem caruru.

Como se observa nos pontos acima, neles estão referências bem significativas da cultura dos quilombolas do Sapê do Norte e dos povos de terreiro, a saber, o dendê, o caruru, o vatapá e a cor da indumentária das divindades, também usada no passado pelos participantes da festa. O preparo e os usos do caruru já foram descritos acima, a vestimenta azul entre os participantes da festa já não é mais um símbolo de pertencimento à comunidade religiosa dos devotos dos santos, mas os dendezeiros enquanto fontes da produção cultural entre os quilombolas do Sapê do Norte estão bem presentes nas cantigas, nas oferendas às divindades, na alimentação e na comercialização empreendida pelos quilombolas nas feiras livres e mercados públicos das cidades de Conceição da Barra, São Mateus e outras localidades próximas.

A cultura da produção e uso do dendê está imbricada, em grande medida, à vida cotidiana dos quilombos do Sapê do Norte, visto que suas aplicações perpassam as dimensões da crença religiosa, da eficácia medicinal, do econômico e da culinária entre outras. Dessa maneira, a produção do dendê constitui um hábito cultural composto pelos modos de produzir e de aplicá-lo. O costume do uso do dendê engendrado no cotidiano quilombola, para Oliveira (2008, p. 74) é resultado da transmissão dos saberes tradicionais ensinados e aprendidos no interior dos agrupamentos domésticos entre várias gerações.

3.10 – O JONGO DE COSME E AS HOMENAGENS A SÃO BENEDITO

Pelas diversas pesquisas empreendidas com os quilombolas do Sapê do Norte, não há dúvidas de que São Benedito é o orago mais prestigiado no panteão de santos que fazem parte do universo sócio-religioso e cultural dos quilombolas do Sapê do

Norte. Mesmo as comunidade ou famílias que tem outros santos como padroeiros e/ou protetores, dedicam homenagens e prestígio a ele.

A homenagem a São Benedito, no município de Conceição da Barra acontece entre os dias 30 de dezembro e 19 de janeiro, embora os preparativos comecem meses antes. Essas homenagens são realizadas por meio dos Bailes de Congo ou Ticumbi de São Benedito e dos jongos da cidade de Conceição da Barra, da comunidade de Barreiras e da vila de Itaúnas. O Ticumbi é um dos bens do patrimônio cultural quilombola, que teve origem ainda no tempo do cativo, como relatam seus participantes.

De acordo com os estudos de Oliveira (2008), atualmente estão em atividades no município de Conceição da Barra o Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito, do mestres Tertolino Balbino (Seu Terto), da cidade de Conceição da Barra; Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito do Bongado, dos mestres Vantuil e Anísio em Sertão de Itaúnas; Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito de Itaúnas, do mestre João Quimode, da Vila de Itaúnas e o Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito do Angelim, do mestre Caboquinho, da comunidade quilombola de Angelim Porto dos Tocos (Angelim Um). No passado havia Bailes de Congo nas localidades de Santana; Córrego de Santana; Córrego Sapucaia; e Droga, hoje denominada Nova Vista (OLIVEIRA, 2008, p. 82).

Os ensaios dos Bailes de Congos tem início, ainda no mês de outubro aos sábados, sendo realizados em comunidades quilombolas em áreas rurais e urbana, como é o ensaio do Ticumbi de Itaúnas. O Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra, o qual acompanhei durante o trabalho de campo, realiza seus ensaios no “galpão do ticumbi”³¹ na casa do Seu Berto Florentino, na comunidade quilombolas de São Domingos e seu último ensaio é realizado no dia trinta de dezembro à noite, geralmente no “galpão do ticumbi”, no porto de São Bendito, que fica na propriedade o Seu Baldino, vizinho do Seu Tião de Véio. Este ano, 2015, o ensaio foi na comunidade quilombola Córrego do Alexandre, localizada próximo à comunidade de

31 Cabe ressaltar que os galpões para os ensaios dos ticumbis é uma conquista política dos grupos. Por meio da Associação de Folclores de Conceição da Barra, criada em 2002, os grupos passaram a reivindicar da Prefeitura galpões adequados para os ensaios, tendo em vista que os existentes naquela época tinham estruturas precárias e não os protegia em noites de chuva.

Porto Grande, que também foi certificada como quilombola. Alguns integrantes do Jongo de São Cosme e Damião estiveram presentes no ensaio.

Os congos começaram a chegar ao local do ensaio por volta de vinte e uma horas. Este ano, diferente do registrado de Oliveira (2008) – primeiro faziam um ensaio para depois ser servido o jantar – quando todos os congos estavam presentes, o anfitrião lhes serviu um farto jantar à base de arroz, feijão tropeiro e carnes fritas de frango e de porco, do qual todos os presente saborearam,. Após a refeição, por volta das vinte e três horas, deu-se início ao ensaio que durou aproximadamente duas horas e meia. Após o término do ensaio seguiu a apresentação de uma banda de forró local que animou a madrugada.

No dia trinta e um de dezembro, como parte dos ritos dos festejos, por volta das sete horas, os congos partem do local do ensaio em um barco e sobem o rio Cricaré até a comunidade de Barreiras, onde visitam a igreja local e encontram com os guardiões e Santo São Benedito das Piabas acompanhados do grupo de jongo da comunidade. Após o encontro, seguidos de orações, os dois grupos deixam a comunidade, cada qual em seu barco, sempre cantando, no caso do Ticumbi as suas toadas, enquanto os jongueiros e jongueiras de São Beneditinho de Barreiras cantam e dançam jongo. Os barcos descem o rio Cricaré até a cidade de Conceição da Barra e atracam no porto, onde já os aguardam São Benedito, chamada de o Padroeiro, devido este ficar na igreja dedicada a ele. Também ali, se reúne um grande número de devotos esperando os desembarques dos Congos e do São Benedito das Piabas. Logo em seguida começa um cortejo pelas ruas da cidade com destino a Igreja de São Benedito. Porém, é feita uma parada na igreja Matriz para visitar Nossa Senhora da Conceição e pedir licença para o festejo do santo homenageado (OLIVEIRA, 2008, P. 98).

Apesar de a descrição que farei adiante ser bastante semelhante a essa feita no relatório do INRC, descreverei, sucintamente o que vi e ouvi em meu trabalho de campo em 31/12/2015, quando os integrantes do jongo de Cosme e Damião participaram do cortejo de São Benedito.

Esse modo de realizar a festa de São Benedito, na cidade de Conceição da Barra, é uma tradição muito antiga. Algumas narrativas contam que quando não existiam

barcos a motores, a busca de São Benedito das Piabas era feita em canoas remadas pelos próprios devotos como nos contou o mestre do Jongo de Barreiras, Benedito Paixão Gomes dos Santos ou Benedito Santos Reis como é conhecido por todos.

Antes de meu pai morrer ele atravessava esses congo que tá lá em Conceição da Barra na canoa, na canoa. Sabe? Na canoa. Só que aí meu pai não pode travessá mais, eu peguei essa responsabilidade. Trabalhei ainda uns cinco ano travessando eles pro lado de cá [...]. (Santos B G, 2012)

Com o passar dos anos, essa expressão cultural religiosa quilombola veio se popularizando, e já são várias as pessoas de diversos seguimentos, tais como, jornalistas; políticos; profissionais da área cultural; pesquisadores; entre outros, que se interessa em acompanhar as etapas dessa celebração. Nesse ano, segundo Ademir dos Santos Guilherme, o Careca, um dos coordenadores do Jongo de Cosme e Damião, foram disponibilizados, pela secretaria municipal de cultura, oito barcos para o trajeto no rio Cricaré.

Homenagear e louvar São Benedito, também, era uma das tradições religiosa de Benedito Guilherme (o Véio), Avô de Careca. Além de ser *mesário* da *Mesa de Santa Maria* e de celebrar os Reis com seu próprio grupo de Reis-de-Boi; recebia em sua casa o agrupamento do samba de São Benedito de Viçosa (BA), quando este passava por Santana esmolando como já foi visto a cima.

Seguindo a tradição de manter, divulgar e fortalecer as tradições culturais quilombolas, nas quais a família Guilherme foi consolidada, o grupo de Jongo de Cosme e Damião vem participando, desde sua formação em 2012, dos festejos do Baile de Congo de São Bendito, acompanhado a busca do São Benedito das Piabas, em Barreiras, e a sua descida até a cidade de Conceição da Barra.

No dia trinta e um de dezembro de 2015, conforme participei e observei em meu trabalho de campo etnográfico, o barco contratado pelo grupo de Jongo de Cosme e Damião, ancorou no porto da comunidade e foi enfeitado com bandeirola coloridas, palmas de coqueiro e varas finas de bambu. Por volta das oito horas da manhã, já com atraso, os integrantes do Jongo de Cosme e Damião subiram a bordo e finalmente o barco zarpou para encontrar o barco dos congos que já estavam bastante adiantados. O atraso se deu por dois motivos, primeiro estava faltando um

tambor que ninguém conseguia encontra-lo e em segundo porque um dos integrantes estava sem camisa, literalmente, e não havia uma camisa que pudesse vestir, problema esse que custou ser resolvido, mas que foi sanado e ele pode embarcar junto com São Cosme e São Damião.



Imagem 15 – Momento em que o grupo de jongo embarca no barco.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
31/12/2015



Imagem 16 – Osmara posicionada com o grupo na proa do barco.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
31/12/2015

No barco, o grupo se posicionou na proa. Osmara segurava o estandarte do grupo, que traz a estampa dos dois santos e o nome do grupo. Na popa do barco, de vez em quando, um integrante do grupo soltava fogos artificiais. Durante todo o percurso no rio, em direção às Barreiras, o grupo se manteve animado, cantando as músicas habituais do grupo para São Cosme e São Damião, mas aqui vou descrever apenas alguns versos ainda não descritos, como por exemplo:

Ô lê lêêêê. Ô lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Ô meu Cosme e Damião, eu sempre te avisei.
 Se o vaga-lume tem lâmpada, mais num foi eu que botei.

Ô lê lêêêê. Ô lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 Menina da roda parece uma Cinderela.
 Num me acompanha que eu não faço novela.

Ô lê lêêêê. Ô lê lêêêê. Ô lê rê lê êêê.
 São Cosme e Damião eu sempre te quero aqui.
 Menina segura a saia num deixa a saia cair.

Apesar do atraso inicial, o barco dos jongueiros conseguiu chegar junto com os demais em Barreiras. Lá, o grupo acompanhou os congos de São Benedito em toda jornada. Visitou a igreja local, foi à casa do guardião de São Benedito das Piabas para buscá-lo, parou na casa de devotos e retornou ao barco.

Para o acompanhamento de São Benedito das Piabas, até a Barra, foram cantadas outras músicas do jongo, escritas, a princípio, para essa ocasião. Letras que falam, no campo simbólico devocional e cultural, do compromisso de participarem desse momento tão significativo para a população negra da região.

Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 Noé já fez essa barca sabendo do meu sentido.
 São Cosme e São Damião buscando São Benedito.

As músicas também expressavam a felicidade de estarem participando desse momento.

Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 Papai, mamãe, agora eu tô contente.
 O samba mais o canza mexe com a alma da gente.

Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 Ô lê lêêêê, ô lê lêêêê, ô rê lê lê êêê.
 São Cosme e São Damião nos convidou pra ir na foz.
 Se falar mau de mim eu aceito, mas se falar deles eu não vou.

Ao toque dos tambores, expressando um lamento, o Grupo de Jongo de Cosme e Damião relembrou a dor e o sofrimento de seus antepassados escravizados.

No tempo do cativeiro, quando o senhô me batia, gritava pra nossa Senhora, aí meu Deus! Como a pancada doía.

Êêê au êêê. Êêê aaa.
Qual a mãe qual não chora vendo o seu filho apanhar.

Preto Velho na senzala, não tinha aquém recorrer.
Trabalhava e apanhava, sem ao menos merecer.

Êêê au êêê. Êêê aaa.
Qual a mãe qual não chora vendo o seu filho apanhar?

Treze de maio chegôôô. Preto Velho até chorôôô. Só ficaram as cicatrizes das chicotadas que levôôô.

No percurso até a cidade de Conceição da Barra, dentro do barco a formação do grupo se manteve como no início, mesmo cedendo carona para muitas pessoas que acompanhavam os congos. No porto de Conceição da Barra uma multidão de devotos aguardavam a chegada dos congos e de São Benedito das Piabas, que foram recebidos com bastante queima de fogos. Entre essa multidão estava Dona Maria Amélia com o seu Grupo de Jongo de Nossa Senhora de Sant'Ana, do bairro Santana Velha, o mais novo grupo de jongo do município, como já foi visto no capítulo anterior.

Após a recepção, todos saíram em caminhada em direção à igreja matriz, como tradicionalmente é feito, para visitar Nossa Senhora da Conceição e pedir licença para realizarem os festejos de São Bendito. O cortejo segue até a igreja do padroeiro São Benedito, onde é realizada uma celebração. Ao término da celebração, os congos, junto com os integrantes do Jongo de São Benedito das Piabas, da comunidade de Barreiras e convidados, se dirigem para almoçarem na casa dos primeiros festeiros. A participação do Grupo de Jongo de Cosme e Damião, nessa etapa da festa, este ano, encerrou no término da celebração na igreja. Embora tenham sido convidados para participarem do almoço, preferiram voltar para Porto Grande pelo rio, como foi estabelecido na contratação do barco.



Imagem 17 – Percorrendo as ruas até a Igreja matriz da Nossa Senhora da Conceição.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
31/12/2015



Imagem 18 – Os grupos no interior da igreja matriz.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
31/12/2015

Outra tradição, envolvendo os devotos de São Beneditinho das Barreiras, como é conhecido na cidade, e os integrantes do jongo para esse santo, é levar o santinho para esmolar na cidade. Isto é, fazer visitas às casas e comércios, pedindo auxílio para a realização da sua festa, que acontece na comunidade de Barreiras no segundo final de semana de janeiro. Os integrantes da comunidade de Barreiras

fazem o pedido de ajuda, na cidade de Conceição da Barra e em comunidades vizinhas. A família Guilherme, conforme pude presenciar, também recebeu a visita de São Beneditinho das Piabas. Dona Maria, matriarca da família, agradeceu a presença do Santo em sua casa e cantou uma música pedindo pela saúde de todos, uma vez que Seu Tião de Véio andou adoentado nesse último ano. No entanto, ela advertiu que são os santos Cosme e Damião, protetores da família, que sabem o que acontece e por que acontece.

Ô meu São Benedito eu que a minha saúde.
São Cosme e Damião é quem sabe de tudo.
(GUILHERME M, 2016).

IV – COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LINHARINHO: A MESA E O JONGO DE SANTA BÁRBARA



Imagem 19 – Telecentro Digital e Ponto de Cultura dentro da comunidade quilombola de Linharinho.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
01/01/2016

4.1 – LINHARINHO: LOCUS DA PESQUISA SOBRE AS PRÁTICAS CULTURAIS DE UMA COMUNIDADE

A comunidade de Linharinho, localizada no município de Conceição da Barra, no ano 2005, recebeu seu certificado de reconhecimento como remanescente de quilombos da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura³². A comunidade é formada por cerca de 40 famílias distribuídas, segundo a proximidade dos laços de parentesco, em vários núcleos residenciais. Nas narrativas sobre a formação da comunidade, as lideranças locais apontam que seus ancestrais foram negros africanos bantos e nagôs que hibridizaram suas tradições culturais. Seus ancestrais foram também, segundo dizem, os *tapuias* que viviam nas matas da região e que se

32 Fundação Cultural Palmares. Lista das Comunidades Remanescentes dos Quilombos (CRQs) certificadas até 23/02/2015. www.palmares.gov.br/?page_id=88

casaram com tais negros ali aquilombados, resultando no que localmente é denominado *caboclos*. Por isso, se consideram herdeiros de tradições culturais relacionadas aos vocábulos das línguas desses ancestrais, ao uso do azeite de dendê e às cosmologias religiosas que mesclaram simbologias da *Cabula* (já explicada no capítulo anterior) e dos chamados candomblés “de caboclo” e dos “gêge-nagôs”³³. Como um prolongamento das danças, ritmos e cantos litúrgicos, os ancestrais dos atuais moradores de Linharinho brincavam dançando e cantando ao som dos tambores, e isso, segundo as lideranças atuais, era chamado de jongo.

No que tange às práticas religiosas de matriz africana, a comunidade tem uma forte tradição baseada na *Mesa de Santa Bárbara*. A relação com essa santa se estende ao templo católico da Comunidade Eclesial de Base local, da qual ela é padroeira, onde, além de rezarem, se reúnem para organizarem a luta por seus direitos territoriais. Na compreensão deste grupo social, Santa Bárbara e Iansã são duas nomenclaturas para a mesma divindade, sendo que na “mesa espiritual”, Iansã é a

33 Carneiro (1937, p. 27-28) conceitua o Candomblé de Caboclo como sendo resultado da fusão da mitologia dos negros bantus, já contaminados da influencia gêge-nagô e malês, com a mitologia dos selvagens América Portuguesa. Entretanto, convém notar, de início, que designação geral “candomblés de caboclo”, empregada para indicar aqueles candomblés, onde se nota, mesmo à primeira vista, pronunciadas influências bantus, é uma designação arbitrária, que só se justifica por visar a maior facilidade possível de estudo. Há a distinguir, com efeito, entre os candomblés puramente bantus e os chamados “de caboclo”, onde a mica bantu se encontra mesclada com a ameríndia. O que distingue estes últimos é a vestimenta dos orixás, quase todos fantasiados de selvagens, com arco, flecha, cocar, etc., e o aparecimento sempre crescente de novos orixás. Estes orixás novos, desconhecidos do *flos sanc-torum* negro com o do ameríndio, parece-me apenas espíritos familiares a certas tribos indígenas ou tipos delas representativos, encarnando as suas virtudes, espíritos familiares divinizados pelos negros e por eles elevados à altura de orixás, quase tão poderosos como os outros. Talvez só haja, na Bahia, um candomblé afro-bantu, não caboclo, - o candomblé de Santa Barbara, do pai-de-santo Manuel Bernardino da Paixão, no Bate-Folha. Daí a designação geral de “candomblés de caboclo” por mim adaptada para todos os candomblés bantus existentes na Bahia.

Em seguida, Carneiro (1937, p. 32) escreve que para a formação da mitologia afro-bantu da Bahia e para a liturgia dos candomblés de caboclo, dois sub-ramos étnicos sudaneses concorreram grandemente: o ijexá (nagô) e o kêtú (gêge). Ressaltando que Carneiro confunde kêtú e gêge, cabe recorrer a Verger (1981), pois demonstra que a formação dos candomblés ocorrer com a formação das confrarias religiosas que, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. “Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus da Necessidade e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia a ação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios” (VERGER, 1981, p. 28). No entanto, o termo candomblé, que na Bahia designou as religiões de origem africana, não é dos daomeanos (gêges) e nem dos nagôs (kêto), mas sim bantu (VERGER, 1981, p. 31), ou seja, dos angolas e congos.

nagô líder do panteão dos *nagores* que ali são devotados e no altar católico ela é considerada *Santa Bárbara africana* (SANTOS E, 2016). Como observei em relação ao termo *nagores*, os quilombolas do Sapê do Norte, principalmente os de Linharinho, apropriaram-se de uma categoria étnica macro homogeneizadora, que na pronúncia convencional é nagô, empregando-a no plural para se referirem aos seus ancestrais de origem africana, principalmente aqueles que foram divinizados na cosmologia religiosa. Para uma interpretação desta cosmovisão local, neste capítulo, adotarei o termo como é empregado pelos entrevistados.

De acordo com a memória coletiva de seus líderes, a comunidade é descendente do quilombo liderado pelo Negro Rugério; uma vez que o mesmo esteve organizado, nos últimos 15 anos do regime escravocrata, nas terras da fazendeira Dona Maria Rita Cunha da Conceição, terras onde se localiza o quilombo de Linharinho. A comunidade herdou dos seus antepassados, não só a disposição de lutar por liberdade e seus direitos sociais, mas também a luta pela autonomia econômica, mantendo a forte tradição de produção de farinha de mandioca, da qual se tornou um dos polos produtores da região.

A formação e a trajetória histórica de luta, de resistência, organização social e política da comunidade, se confundem com a realidade histórica dos quilombolas do território do Sapê do Norte. Todo campesinato negro dessa região enfrentou, e ainda enfrenta violência contra seus direitos. Muitos foram os quilombolas que tiveram suas terras expropriadas por meio de coerção psicológica e física. Em Linharinho, é lembrado que essa violência vem se dando desde os anos de 1960, quando passaram a ocorrer várias incursões policiais à comunidade a mando de fazendeiros e empresas de monocultura de eucaliptos.

Oliveira (2010), que desenvolve estudos junto às comunidades quilombolas do Sapê do Norte, entre as quais Linharinho, descreve em um dos seus ensaios a dimensão da violência desferida contra esse seguimento étnico. E também, como a crença nas divindades religiosas se tornou um instrumento de luta contra a injustiça.

As narrativas orais mais dramáticas relembram o caso de Joventino, mestre da brincadeira de Reis de Boi, que teve sua casa incendiada pelo fazendeiro José Upa e seus capangas, que foi violentamente expulso da terra onde vivia em Linharinho com sua família, quando sua esposa estava de resguardo, tendo que se deslocar em busca de uma nova terra na

localidade de Córrego do Sertão. O referido invasor introduziu um elemento estranho ao território da comunidade - a cerca - que mediante a revolta dos quilombolas parentes do agredido, que o acolheram, foi arrancada e queimada. Os revoltosos, a maior parte dos homens de Linharinho, foram presos por vários dias pela polícia de Conceição da Barra, tendo suas crianças passado necessidades alimentícias e fome. Suas mulheres invocaram as divindades religiosas – orixás e santos - para que a justiça fosse feita e, segundo suas crenças, um interventor externo (Nelson Cordeiro) fora guiado pelas divindades e apareceu na cidade para retirar os quilombolas da prisão. (OLIVEIRA, 2010, p. 64-65).

Essa violência que usurpou as terras tradicionalmente ocupadas pelas famílias quilombolas, junto com a obrigação do registro de terras, impelida pelo governo, que levou à demarcação de propriedades privadas, fez com que houvesse uma perda gradativa de posses do território. Nas poucas propriedades registradas pelos quilombolas, as famílias se agruparam em torno de um parente mais velho, gerando o surgimento dos núcleos familiares, como explica Ferreira (2005) no Relatório Técnico de Identidade Quilombola de Linharinho.

O processo de nucleação das famílias da Comunidade do Linharinho foi produzido pela perda gradativa de suas terras. No lugar da “terra à rola”, propriedades privadas foram demarcadas e dentre estas, algumas poucas encontram-se apropriadas pelos quilombolas. Atualmente, as famílias encontram-se agrupadas por relações de parentesco nos *núcleos* [...] Os *núcleos* constituem agrupamentos familiares estabelecidos sobre a terra de um parente ascendente, na maioria das vezes, o pai. São espaços de reprodução familiar, circundados pelos plantios do eucalipto. (FERREIRA, 2005, p. 66).

Ferreira também apura que esses núcleos tiveram suas formações no início do século XX, sendo verificados registros de terras em nomes de Manoel Cassiano Filho, esposo de Dona Domingas, e João Cosme José dos Santos, pai de Dona Oscarina, datados de mil novecentos e vinte.

A liderança feminina é outra característica dessa comunidade. A começar pela referência dos núcleos familiares, que se destacam por suas representações, como: Núcleo Dona Domingas, Núcleo Dona Maria, Núcleo Dona Anália, Núcleo Dona Oscarina e Núcleo Maria do Estado (FERREIRA, 2005, p. 66). Embora o Núcleo do Morro não faça referência a um nome feminino, ele tem à sua frente, a senhora Elda Maria dos Santos, a Dona Miúda, uma das mais aguerridas liderança do Sapê do Norte.

A influência feminina se estende pelas questões de organização do cotidiano da comunidade. São as mulheres que, na maioria das vezes, tomam decisões

comunitárias, participam de debates e reuniões com os representantes do poder público, organizam e lideram ações políticas de resistência, coordenam e realizam as festas. Também são elas as responsáveis por preservar a tradição de cultuar os ancestrais e zelar pelo *assento* da *Mesa de Santa Bárbara*, lavando e alimentando os santos ali abrigados³⁴.

Essa liderança feminina presente na comunidade é antiga, pelo que podemos perceber, principalmente, na fala de Gessi Cassiano (56 anos) quando ela afirma: “Mais aqui toda vida, assim, foi as mulheres. Toda vida aqui, tudo na frente, é as mulheres”. A potencialidade das mulheres estarem à frente liderando, pode estar relacionada com a tradição ancestral de terem Iansã como referência espiritual para as mulheres, visto que é um orixá feminino, sensual, enérgico, dominador e guerreiro; características herdadas por suas filhas e presente nas mulheres de Linharinho.



Imagem 20 – À esquerda Gessi, ao microfone Miúda e à direita Olindina – oficina da pesquisa dos patrimônios culturais quilombolas do Sapê do Norte em Conceição da Barra – Elimu/IPHAN, 2009. Foto: Luiz Henrique Rodrigues

34 Conforme escreve Carneiro (1937, p. 31), há distinção entre os orixás trazidos da África e os nascidos no Brasil. Neste sentido, escreve ele: “Os negros bantus chamam, aos primeiros, *santos*, e, aos últimos, *caboclos*, emprestando maior poder aos orixás surgidos do ventre fecundo de Yemanjá”.

4.2 – AZEITE DE DENDÊ E PRODUÇÃO DE FARINHA: ALIMENTO DOS QUILOMBOLAS E OFERENDA ÀS DIVINDADES

A angústia pelo desaparecimento da água é um sentimento coletivo e compartilhado nas memórias dos quilombolas em todo o Sapê do Norte. Associado ao lamento pelo desaparecimento da água está à memória sobre as violentas ações de desmatamento para plantação de eucalipto, é a derrubada dos dendezeiros intensificada com a criação do Parque Estadual de Itaúnas em 1991, sob a alegação de que essa palma, que veio da África com os negros, aqui se adaptou e tornou-se signo da cultura afro-brasileira, é um elemento exótico à flora brasileira.

A pergunta que não é respondida a contento é, por que o dendezeiro, que não prejudica a flora nacional, está sendo derrubado por ser exótico, enquanto o eucalipto que é mais exótico, dado que é um produto desenvolvido em laboratórios e destrói o meio ambiente onde é cultivado, não tem sua plantação restringida pelas agências públicas ambientais? Talvez a resposta mais adequada seja, porque o dendezeiro esteja relacionado com o modo de vida dos quilombolas sendo um símbolo da africanidade que não está associado à lógica do agronegócio, como a fabricação de celulose e do álcool combustível.

Os dendezeiros proporcionavam aos quilombolas a produção de azeite de dendê e derivados, que além do consumo próprio, eram comercializados gerando renda para as famílias. Ainda hoje o processo de obtenção do azeite de dendê, entre os quilombolas do Sapê do Norte, esse é artesanal, como descreveu Oliveira (2008):

O modo de preparar o azeite ou o óleo de dendê, segundo três dos nossos entrevistados - Seu Miltinho (povoado de Santana), Dona Doralina (Córrego de Santana) e Dona Claudentina (Angelim) - segue um conjunto de técnicas, através dos passos abaixo: 1) a pessoa vai ao dendezeiro, corta os cachos dos frutos e *dispinica*, isto é, solta os frutos (cocos) do cacho; 2) os cocos são lavados; 3) os cocos são colocados para o cozimento; 4) depois de cozidos, os cocos são levados ao pilão, onde são completamente pilados; 5) daí o bagaço é levado à água esdante em um tacho, onde é lavado para que solte o azeite; 6) após se separar do bagaço (palha) e dos caroços, o azeite flutua acima da água fervente e vai sendo tirado com uma colher ou uma concha e passado a outra panela para *frigir* (eliminar a água por meio da fervura); 7) quando o produto obtém uma cor amarela está pronto para ser engarrafado. Deste modo, o azeite de dendê é extraído do fruto do dendezeiro. (OLIVEIRA, 2008. p. 74).

Baiquinha recorda que no tempo de seus pais, quando ainda não tinha eucalipto, havia muitos dendezeiros nas matas e em Linharinho havia uma grande produção do azeite de dendê. Ela narra que Manezinho Cassiano, quando recebia encomenda, de um homem de nome Dorival, comerciante da Barra, para fazer azeite de dendê, produzia em menos de um mês, cerca de quatrocentos litros do azeite. Esse azeite era armazenado em dois toneis de duzentos litros cada um, que quando cheios, era posto no lombo do burro e “arriados” na Barra. Lá, Dorival era o comprador e exportador desse e de outros produtos dos quilombolas da região. Baiquinha diz que o segredo para se produzir uma quantidade mais elevada do azeite, é saber em qual lua extrair os cachos das amêndoas, esses retirados nas fases lunares quarto crescentes e quarto minguante produzem muito mais azeite. Ela afirma que um cacho colhido na “lua boa”, pode render até três litros de dendê.

O azeite de dendê atendia outras aplicações além de servir de alimento nas cozinhas e nas “mesas de santos”. Baiquinha conta que, quando não havia energia elétrica, na falta de querosene, usavam o dendê como combustível para acender os candeeiros. Miúda diz que com ele pode se fazer remédio, pomada, chá e banhos.



Imagem 21 – Amêndoas de dendê.

Foto: Luiz Henrique Rodrigues.

07/06/2016



Imagem 22 – Azeite de dendê
Foto: www.sebraemercados.com.br

Da produção do azeite de dendê, também, se aproveita a borra depois coada para se fabricar sabão. Baiquinha narra que quando Manezinho Cassiano fazia o dendê, ele às vezes produzia o sabão. E esse último produto, assim como o óleo de soja para consumo alimentar, era difícil de ser comprado na comunidade. Biaquinha descreve o processo de obtenção do sabão da seguinte forma:

É coar a borra, cavar um buraco assim no chão ó. Você coa a borra pra tirar aqueles bagaço, ela assenta. Ela assenta fica só aquela borra, aquela água, a água o ... areia chupa, né? Aí fica a borra, ali tirava direitin por cima, direitin, botava numa vasia [vasilha], aí fazia um fogão lá e botava lá. Ali a gente botava soda, botava folha de mamão, folha de mandioca ou ... ou ... relava um, um mamão jogava ali dentro, porque a soda corta tudo, né? Aí ele batia, pa, pa, pa, cada um panelão. Pa, pa, pa, pa, pa aí jogava dentro de um trem daquele do tamanho daquele carrinho [de mão] ali ó. No outro dia ele cortava os pedaço. (SANTOS V, 2016).

No preparo do sabão, Gessi diz que pode acrescentar, além do mamão ralado, a abobora, folha de бага (mamona), folha da batateira e mesca para dar cheiro. O sabão ficava com um cheiro bom, que “quem não conhecia dizia que era sabão comprado da venda” (CASSIANO G, 2009). Entre os ingredientes figura a folha de mandioca, produto agrícola que junto com seus derivados (farinha, Beiju, etc.) compõe parte do patrimônio cultural quilombola e que nessa localidade no passado sempre tiveram em ascensão.

Em Linharinho há dois locais para fazer farinha, ambos de uso coletivo entre as

famílias dos seus seis núcleos. O primeiro e mais antigo, um “quitungo” que fica no núcleo da Dona Domingas, onde acompanhamos o processo artesanal de fazer beiju em 2009. Neste “quitungo” na atualidade não produz farinha, ele só é usado para fabricação de Beiju. O segundo é a farinheira, com seu maquinário movido a energia elétrica, que fica no núcleo do Morro, na qual os moradores dos demais núcleos processam sua farinha contribuindo com 20% da produção, em troca, para pagamento da energia elétrica consumida. Esta segunda, devido a sua estrutura industrial, não serve para fazer beiju.



Imagem 23 – Farinheira elétrica em Linharinho.
Foto: Ilma Viana
01/01/2016.

No passado, comenta Gessi, o plantio da mandioca era feito no regime de “ajuntamento”. Ajuntavam três ou quatro famílias, matavam um porco, e enquanto os adultos e crianças plantavam a roça, algumas mulheres cuidavam da fabricação de beiju e do preparo de carne, para festejarem a noite. Gessi em sua narrativa, explica que o trabalho das crianças no roçado, era semear a “mandiba” (pedaço do galho da árvore da mandioca de aproximadamente 20 centímetros) na cova, enquanto que os adultos vinham na sequencia cobrindo de terra com as mãos. A *mandiba* tinha que ser plantada com as mãos, porque, de acordo com os ensinamentos de seu pai, a mandioca para “dá boa” não deve ser plantada com os pés, pois se assim o fizer, a mandioca sairá fina, diminuindo o seu rendimento.

Miúda recorda que no passado quando a produção de mandioca era maior, a “casa de farinha” era grande e com dois fornos para fabricar farinha e beiju. Nessa época, nos dias de produção, quase toda a comunidade se reunia no “quitungo” para

ajudarem mutuamente a descascar, moer, prensar a goma, torrar a farinha ou fazer beiju. A produção desse segundo era intensificada nas vésperas das apresentações dos reis de bois, dos ticumbis, ladainhas ou grandes *devoções* na *Mesa de Santa Bárbara* ou outros festejos, quando eram distribuídos na hora das refeições. A produção na “casa de farinha”, de uma forma geral, se constituía da fabricação de farinha branca; farinha de tapioca; farinha de coco; farinha moreninha, essa é preparada com a massa de do beiju torrada, açúcar, coco e manteiga. E das variações do beiju, que poderia ser: beiju de massa, beiju de goma e beiju de roda.

Gessi conta que até a técnica para preparar o beiju, foi alterada com o uso de eucalipto como madeira para aquecer o forno. Ela narra que quando havia abundância de madeira nativa, devido ser mais grossa e de poder calorífico maior que o eucalipto, bastava duas toras para alimentar o fogo. Pela prática tradicional que tinham, se o fogo aumentasse e ficasse muito quente, a pessoa ia lá e espalhava a queimadura do fogo para que a “tacha” aquecesse toda por igual. Já o eucalipto por ser uma madeira fina, de baixo poder calorífico e de consumir muito rápido, além de não aquecer adequadamente a “tacha”, concentra o calor em um só ponto do forno.



Imagem 24 – Forno acesso com madeira de eucalipto.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
08/01/2019



Imagem 25 – A massa espalhada na chapa, onde a temperatura está ideal.

Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
08/01/2019

O problema que se deu com o uso do eucalipto como madeira para aquecer o forno, foi justamente encontrar o ponto de quentura adequando com essa nova madeira, pois, embora, a mesma proporcione labaredas mais altas, a quentura é menor. Se antes duas toras eram suficientes e bastava espalhá-las para controlar a temperatura, agora é preciso maior atenção para regular o fogo tirando ou colocando mais lenha. Acostumadas a estender a massa do beiju em toda “tacha”, com o eucalipto tiveram que aprender sentir onde a temperatura estava no ponto e ali colocar a massa para não estraga-la. Gessi conta que “a ciência de fazer o beiju” está em saber a temperatura que dará liga a goma, e que até desenvolverem uma nova técnica de fazer beiju, muita goma foi perdida secando sem ser cozida em cima do forno.



Imagem 26 – Produção de beiju.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
08/01/2009



Imagem 27 – Variadas forma do beiju.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
08/01/2009

Da mesma maneira que saberes apreendidos e aplicados para transformar mandioca em farinha e beiju, foi aprimorado se adequando a nova madeira, assim, também, as lideranças em Linharinho se qualificaram e aprimoraram-se em relação às novas situações sociais dentro e fora da comunidade.

4.3 – MEMÓRIA DE PESSOAS E DE LUGARES EM LINHARINHO

Os diversos trabalhos que vêm sendo feitos em Linharinho, desde 2005, quando ali se iniciaram as pesquisas visando atender ao processo de regularização do território quilombola, vem ocorrendo estímulos à elaborações orais de memórias coletivas de diferentes narradoras/es internos. Esse processo tem feito emergir memórias subterrâneas, no sentido em que o conceito é empregado por Pollak (1989), sobre acontecimentos relativos à *Mesa de Santa Bárbara*, mas também em relação a lugares, datas, pessoas, personagens e paisagens que juntas compõem a história que ajuda a legitimar os quilombolas de Linharinho como verdadeiros proprietários das terras de seus ancestrais.

As narrativas de Miúda apontaram os lugares significativos como, por exemplo, o Engenho, que fica entre os córregos do Borá e do Caboclo, onde moravam os pais de Joaquim Felipe da Vitória. E a localidade de Castelo, hoje Córrego do Meio, onde maravam os pais dos irmãos Manoel Cassiano Adão dos Santos e Bonifácio Cassiano. Dessas duas localidades, Engenho e Castelo, saíram dois dos ramos familiares que hoje constituem a comunidades de Linharinho.

Da localidade do Engenho foram lembradas pessoas antigas como Vitoriano, tamborzeiro da “mesa” e sua irmã Amélia. De acordo com Miúda, ambos teriam trabalhado para Rita Cunha, tendo Amélia trabalhado como cozinheira da fazendeira e morrera com mais de cem anos.

Também foram lembradas, por Miúda, as atividades de parteira que sua avó Dona Aurora desenvolvia e que sua mãe Diolinda auxiliava.

A partir das narrativas locais, é possível dizer que o território de Linharinho está demarcado por pessoas e lugares que por sua vez são sinalizados por meio dos nomes de córregos e de moradores que viviam em suas margens. No entanto esses córregos em função dos desmatamentos e o avanço da monocultura do eucalipto na região secaram. Essas narrativas estão carregadas de lamentos e angústias e apontam uma sucessão perdas de reservas naturais, de matas, rios e pessoas que abandonaram o território em função da expropriação das terras da comunidade.

Entre os mananciais, em torno de Linharinho, que, segundo a narrativa de Miúda, secaram estão: a nascente do córrego da Água Branca, córrego do Conrado, córrego Grande, córrego São Domingos, córrego do Borá e córrego da Lora. Este último, seu leito corria na antiga localidade de Castelo, que hoje se chama Córrego do Meio. O córrego São Domingo, que passando pelo Paraíso, desagua no rio da Barra. O córrego do Borá, que tinha a lagoa do Borá, também chamado de córrego da Tereza.

4.4 – A FORMAÇÃO DAS FAMÍLIAS HERDEIRAS DA MESA DE SANTA BÁRBARA

A origem do culto à Santa Bárbara está relacionada aos antepassados de Dona Aurora, que a memória coletiva no presente alcança Joaquim Felipe da Vitória e sua esposa Deolinda, como lembra a senhora Valdentora, que no momento desse trabalho estava com 72 anos.

Agora, quem começou a mexer com a Mesa de Santa Bárbara a gente nem pode divulgar, mesmo porque quando a gente nasceu, quem topô mexendo foi a mãe da gente [Dona Aurora], mais a mãe da gente já veio tomando o lugar da mãe dela, Deolinda. E a mãe dela que era chefe, né? Agora da mãe dela pra lá eu não sei. (SANTO V, 2016).

Gessi, também, se referindo ao tempo de existência dessa mesa diz:

A mesa de Santa Bárbara existe há muito tempo, isso aí na comunidade aqui, sabe? E existe há muito tempo, porque a minha avó dizia que era do pai dela mais a mãe, que ela já encontrou, que era da avó dela, já vinha da bisavó dela. É complicado! (CASSIANO G, 2016).

De acordo com essas narrativas podemos estimar que os cultos de devoção à Santa Bárbara, em Linharinho, ocorrem, no mínimo, desde o tempo da avó de Rosalina, bisavó de Joaquim Felipe da Vitória (o Joaquim Santana), pai de Dona Aurora, quem herdou seus ensinamentos religiosos. Esse espaço temporal nos leva ao tempo do cativeiro, portanto esses saberes e conhecimentos vêm sendo apreendidos e transmitidos às novas gerações há aproximadamente cento e cinquenta anos.

Para efeito de contextualização temporal das informações, as narrativas apresentam lembranças do funcionamento da Mesa, sob a responsabilidade de Dona Aurora,

entre os anos de 1950 e 1970, período em que as entrevistadas, com exceção de Baiquinha que já era jovem, eram crianças, como elas mesmas afirmam.

As zeladoras do *assento* de Santa Bárbara, atualmente, são as irmãs Benedita Cassiano (a Bina) e Gessi Cassiano, pertencentes ao núcleo Dona Domingas, terreno onde hoje está abrigado o *assentamento*; Valdentora Cassiano dos Santos (a Baiquinha), residente no Núcleo Dona Oscarina; e Elda Maria dos Santos (a Miúda) do Núcleo do Morro. Essas mulheres descendem do mesmo grupo de parentesco consanguíneo, sendo primas entre si, netas ou sobrinhas de Dona Aurora Deolinda da Conceição, com quem aprenderam os fundamentos sobre o zelo com a *Mesa de Santa Bárbara*.

Joaquim Felipe da Vitória era filho de Rosalina, ambos trabalharam como escravizados na Fazenda de Rita Cunha. Joaquim Felipe casou-se com Deolinda e tiveram como filhos José Santana, Quinquin, Anita, Lima, Maria Paixão e Aurora Deolinda da Conceição. Aurora se casou com Manoel Cassiano Adão dos Santos (o Bebê), filho de Cassiano Adão dos Santos (o Cassiano Véio) e Domingas M^a. da Conceição, e tiveram como filhos Anorina (Anô,), Manoel Cassiano Filho (Manézinho Cassiano) e Deolinda Cassiano dos Santos (a Moça).

Moça casou com Manoel Cosme dos Santos (o Tio Duca), e tiveram como filhos, Beatriz, Veriano, Manoel (o Neo), Fernando, Vermindo, Antonieta, Mauro Cesar, Francisco e Elda Maria dos Santos (a Miúda).

Manoel Cassiano Filho casou a primeira vez, com Dora Cosme (a Santa), filha de João Cosme José dos Santos e Gertrudes Catarina M^a. da Conceição, e tiveram como filhos o Dedê e a Benedita Cassiano (a Bina). Manoel casou a segunda vez, com Domingas Conceição, que era filha de Arlindo Teófilo e Romana da Conceição; Manoel e Domingas tiveram como filhos, Antônio, Gelson, Beatriz, Gerlita, Gerildo, Genilda e Gessi Cassiano.

Bonifácio Cassiano, irmão de Manoel Cassiano Adão dos Santos, casou com Dornelina dos Santos, e tiveram como filhos, Jandira, Caboquim, Domingos, Hogin, Toninho e Valdentora Cassiano dos Santos (a Baiquinha). Baiquinha é prima irmã³⁵

35 Entre as famílias de Linharinho os primos de primeiro grau são considerados primos irmão. Nesse

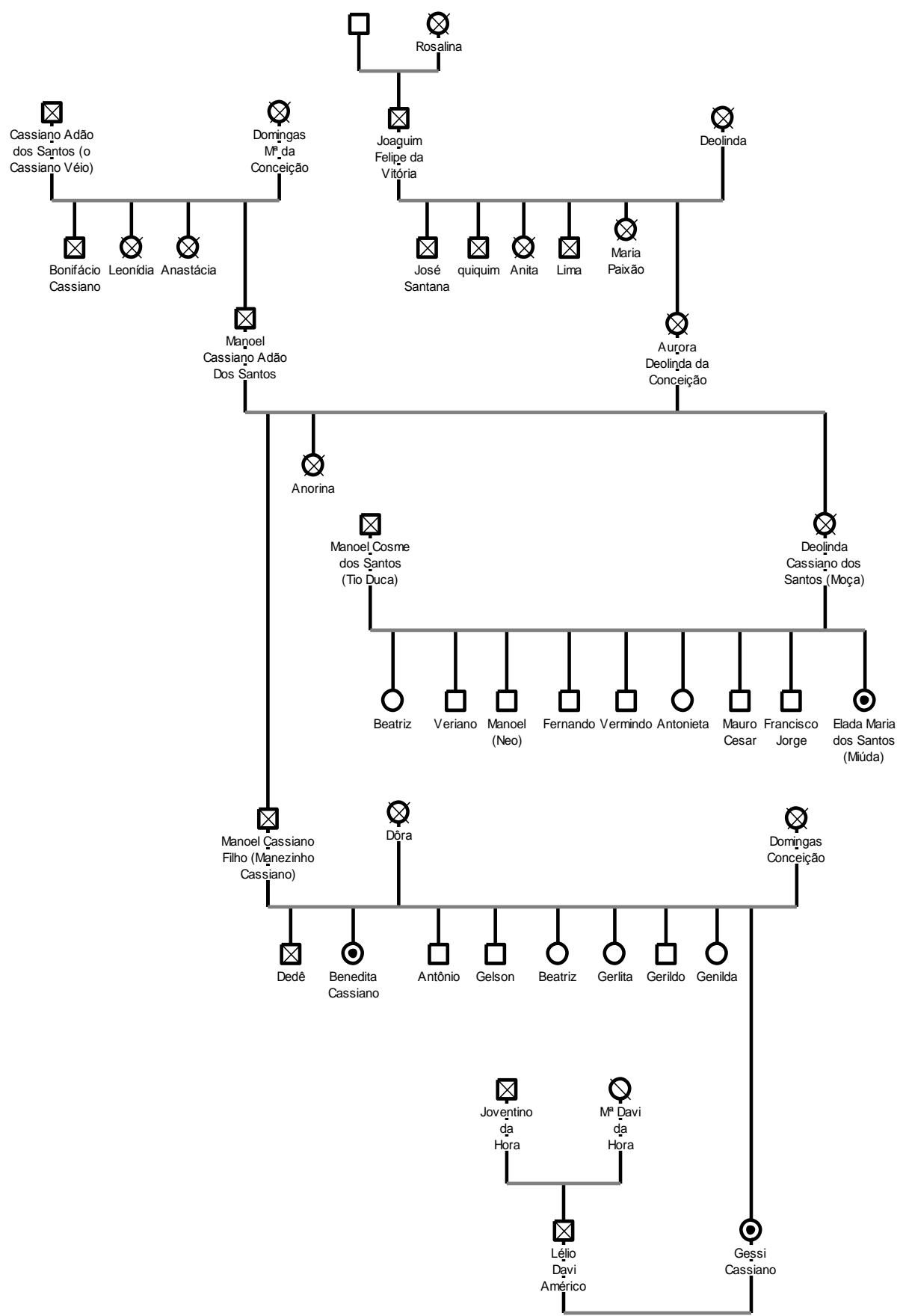
de Manuel C. Filho e Deolinda Cassiano dos Santos, e de segundo grau de Dedê, Bina, Gessi e Miúda.

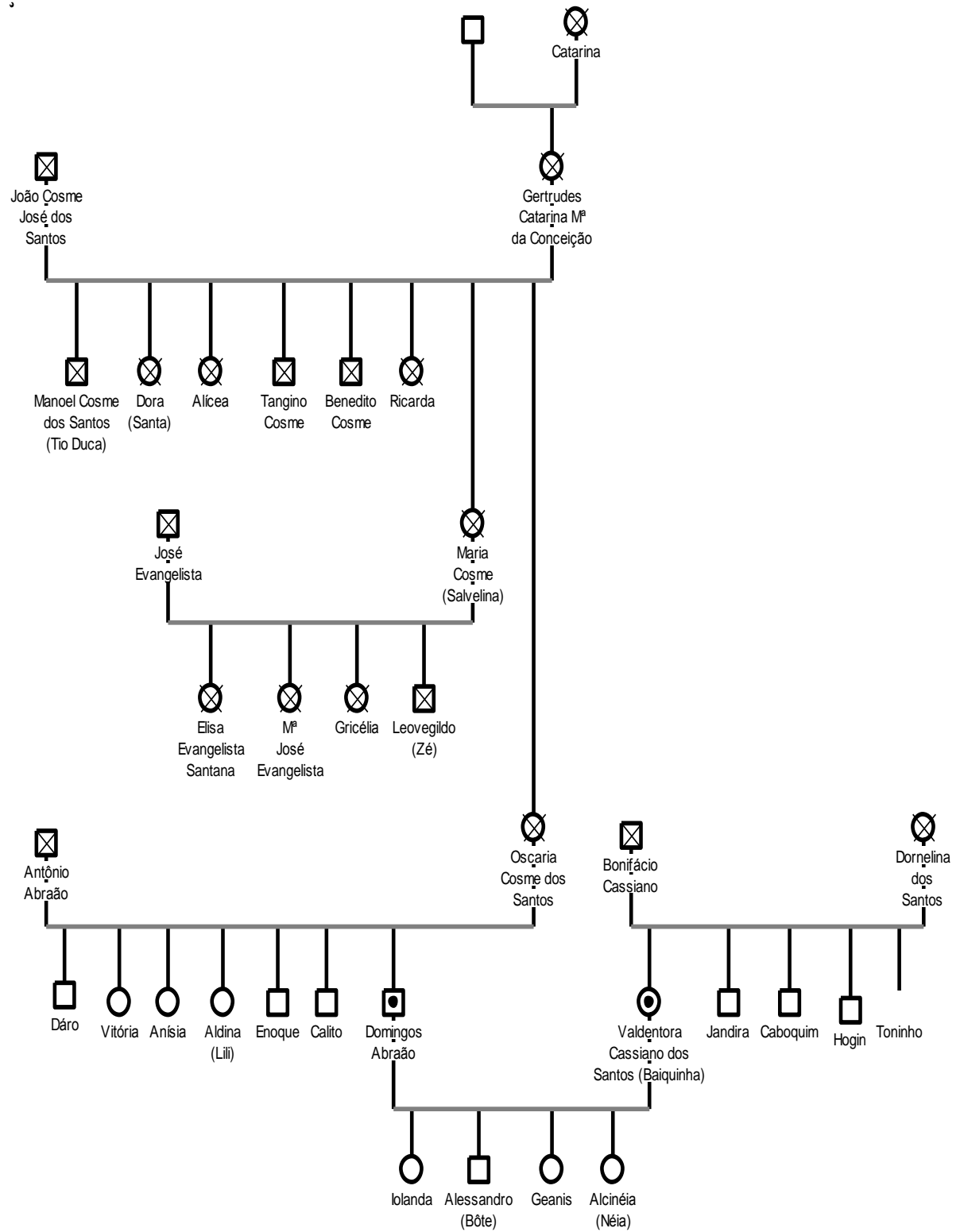
Baiquinha é casada com Domingos Abraão, filho de Oscarina Cosme dos Santos e Antônio Abraão. Oscarina era filha de João Cosme José dos Santos e Gertrudes Catarina Maria da Conceição, e irmã de Manoel Cosme dos Santos (o Tio Duca). Dona Oscarina era tia de Miúda e Domingos Abraão é seu primo irmão.

Ao que pude perceber, os personagens (os Véios) que constituíram a formação inicial das famílias das atuais zeladoras da *Mesa de Santa Bárbara* de Linharinho já faleceram. Tendo as duas últimas Dona Domingas, mãe de Gessi, falecido em dois mil e quatorze e Dona Oscarina faleceu em dois mil e quinze.










sentido, as entrevistadas quando indicavam serem primas em primeiro grau, diziam serem primas irmãs. Assim, Baiquinha informou que era prima irmã de Manelzinho Cassiano e de Moça; Bina e Gessi são primas irmãs de Miúda.

Diagrama genealógico das famílias zeladoras da Mesa de Santa Bárbara





Legenda com os símbolos utilizados nos diagramas genealógicos

	Pessoa do sexo masculino viva.
	Pessoa do sexo masculino falecida.
	Pessoa do sexo feminino viva.
	Pessoa do sexo feminino falecida.
	Casamento ou relação conjugal não oficializada.
	Relação de filiação natural.
	Irmãos.
	Ego do sexo masculino. Principal dos interlocutores que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.
	Ego do sexo feminino. Principal dos interlocutores que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.

Essa breve genealogia, serve para entendermos como a Mesa e o Jongo de Santa Bárbara são partes equivalentes da mesma forma de organização social das crenças religiosas, família e comunidade. A partir daqui, tomando a memória social local como fonte, analisarei como se estabelece a organização da comunidade acerca da defesa dos seus direitos étnicos, territoriais e culturais.



Imagem 28 – Dona Aurora Deolinda da Conceição, zeladora da Mesa de Santa Bárbara, sucessora de Deolinda da Conceição e de Joaquim Felipe da Vitória. Foto da foto que está disposta sobre o assento da Mesa de Santa Bárbara.

Foto da Foto: Luiz Henrique Rodrigues
07/05/2016.



Imagem 29 – Dona Dormília, Dona Oscarina e Dona Domingas. Zeladoras da Mesa de Santa Bárbara, sucessoras de Aurora Deolinda da Conceição. Foto da foto que faz parte do acervo pessoal de Gessi Cassiano.

Foto: Sandro José da Silva
Foto da foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016.

4.5 – A TRADIÇÃO RELIGIOSA DAS MESAS DE SANTO NO SAPÊ DO NORTE

Uma das mais marcantes referências culturais da região do Sapê do Norte, as expressões religiosas conhecidas na atualidade como “mesas de santo”, antes da intervenção pastoral do Bispo Dom João Batista Correia Nery para reprimir práticas religiosas não católicas, eram denominadas, conforme explica Miuda, como *Candomblé* e *Camocite*, segundo suas formas de culto. A mesma liderança explicou, durante a oficina da Cartografia Social realizadas em Linharinho, que devido às perseguições, os *nagores africanos*, tiveram que colocar outros nomes na religião, passando a chamar de: Mesa de Santa Maria, Mesa de Santa Bárbara e Mesa de São Cosme e São Damião (SANTOS E, 2007).

Essas opressões, empregadas pelos padres e autoridades policiais, de acordo com Miúda, seguiram durante quase todo o século XX com o objetivo de impor, como verdade religiosa absoluta, o cristianismo. Tendo a partir da década de 1980, a Arquidiocese de Vitória junto com a Diocese de São Mateus, criada em 1958, intensificado o trabalho pastoral nessa região enviando padres quinzenalmente para implementar e organizar as “Comunidades Eclesiais de Base” e ao mesmo tempo, condenar a prática dessa tradição.

Foi nesse último período, de acordo com as memórias de Gessi, que Dom Aldo Gerna, Bispo da Diocese de São Mateus, “apareceu celebrando a missa no Colégio” (CASSIANO G, 2015) em Linharinho, desde então a “igreja” vem atuando dentro da Comunidade. Embora com uma postura pastoral voltada para os problemas sociais que afetavam o bem estar do “povo” e que não expressava, explicitamente, o preconceito, a discriminação e a intolerância às “mesas de santo”, fossem adotadas a partir de Dom Aldo, o encalço, agora mais ideológico, continuou a ocorrer levando os integrantes da “comunidade católica” a um dilema: expor sua tradição religiosa ou participar enquanto dirigentes da igreja católica local, como explica Gessi:

[...] eu vejo dentro da nossa comunidade ainda, tem tempo ... Ou é vergonha ou é medo, que muitas vezes as pessoas têm medo de publicar o que ele é ou de buscar o que ele é assim. Aí infelizmente, ainda, tem assim essa travação dentro da comunidade da religião católica com a nossa

tradição. Infelizmente, hoje em dia, ainda tem, né? Que a gente sabe que a gente foi muito assim, que eu digo imprensado entre as duas religião. Você num pode ir lá onde tá lansã porque lansã não é Santa Barbara, né? O milagre que faz, lansã, não é o mesmo aqui do altar? E é a mesma coisa, depende de sua fé, né? E a gente vê isso dentro da comunidade [...]. (CASSIANO G, 2015).

Gessi lembra que no passado, durante a missa se rezava a ladainha de Santa Bárbara, que era a mesma rezada na *Mesa de Santa Bárbara*, acompanhada da percussão dos tambores. Mas o padre tentou proibir que os tambores fizessem parte dos ritos da celebração. As lideranças contra argumentaram e mantiveram os tambores, alegando que esses sempre fizeram parte da cultura, estando presentes em todos os seus rituais de fé. Gessi endossa esse sentimento coletivo dizendo: “Porque desde que a gente se entendeu como gente, nas ladainhas dava o toque de tambô, por que na missa nós num podia bater o toque de tambô? É tanto que a gente bate” (CASSIANO G, 2015).



Imagem 30 – Celebração do dia das mães em 2016.

Sobre a mesa, as duas imagens de Santa Bárbara. À esquerda, a Santa que acompanha a família de Manoel Cosme (Tio Duca) há gerações. À Direita, uma das imagens doadas por devotos à igreja da comunidade.

Foto: Luiz Henrique Rodrigues.

08/05/2016.

No passado, os moradores de Linharinho não restringiam sua participação religiosa à *Mesa de Santa Bárbara*, liderada por Dona Aurora. Miúda conta que havia outra mesa destinada à mesma santa liderada por uma senhora, nagô, de nome Jangolá.

Também, durante o tempo que morou nesta localidade, um senhor conhecido como Seu Tingó, procedente da Bahia, manteve uma *Mesa de São Cosme e São Damião*, realizando seus festejos no dia vinte sete de setembro.

Baiquinha também informou que seu marido, Domingos Abraão, frequentava junto com seu sogro, Antônio Abraão a “Mesa do Mato”. Miúda acrescentou que este último chegou a ocupar a posição de *cambono* na *Mesa de Santa Maria* do Benedito Guilherme (o Véio), mas que, também, era tamborzeiro na *Mesa de Santa Bárbara*. Sobre o assunto, Gessi relatou que, quando era criança, chegou a acompanhar seus pais em algumas visitas à “Mesa do Véio”, onde também festejava São Cosme e São Damião.

Na visão de Miúda, “o povo negro” do Sapê do Norte sempre teve participação expressiva nas mesas de santo e no jongo, porque “o povo negro” veio de tradições culturais que sempre empregou o tambor. “Eles são de tambô. Gosta muito de rodar, festejar. Pode num entender nem nada [...] porque já vem de África” (SANTOS E, 2016).

Para Miúda, alguns dos fatores responsáveis pela redução da participação do povo quilombola nas tradições das “mesas”, foram as perseguições imprimidas, aos cabuleiros, já mencionada a cima, e o êxodo da população negra rural, principalmente para Vitória, devido a expropriação de suas terras. Ambas as violências, além de resultar as destruições dos *assentamentos*, resultaram também prisões, assassinatos, desaparecimentos dos sacerdotes, redução do número de “mesas” e destruição do meio ambiente (mata, rios, ervas, cipós, etc.) que é vital para execução dos rituais, alterando significativamente, não só o sistema religioso, mas todos os costumes estruturados pela organização social dos quilombolas do Sapê do Norte.

Gessi acredita que a grande preocupação das pessoas de Linharinho, em relação a exporem suas participações em religiões de matrizes africanas, é que a igreja, enquanto instituição fique sabendo e volte a persegui-los como ficou expresso na sua narrativa:

E a gente sabe que tem muita gente contra dentro da comunidade por conta da igreja, tem medo que depois a gente ... o padre falar alguma coisa, cair

no ouvido do padre e a gente ser massacrado mais uma vez. O medo que elas tem e esse, entendeu? Elas tem muito medo disso aí. (CASSIANO G, 2016).

Podemos analisar como sendo consequência dessa brutal investida contra os quilombolas e suas tradições, o medo, o silêncio e a clandestinidade. Poucos são os que preservam as “mesas de santo”, como em Linharinho, e raros são aqueles que se disponibilizam a conversar sobre elas. A invisibilidade, a postura de se manterem sem serem notados, e o aparente silêncio quase absoluto sobre o assunto, provoca a sensação de que essas tradições não mais existem.

Embora esta “mesa” tenha sido considerada por Nery (2008) e Medeiros (2003) como sendo integrante da *Cabula*, as lideranças religiosas de Linharinho discordam desses autores. Na compreensão dessas lideranças a *Cabula* se refere, somente, à *Mesa de Santa Maria*, cujo culto se desenvolve dentro da mata e não tem semelhança, com o *assento* de Santa Bárbara, com exceção da incorporação de *guias*. As entrevistadas apontaram como elementos de diferenciação, os espaços para realização dos cultos, tendo em vista que um se realiza na mata embaixo de uma árvore invocando *caboclos da mata*, e o segundo era praticado em uma casa apropriada, onde eram recebidos a *lansã*, os *nagores* e outros *guias*, inclusive *caboclos da mata*.

Outra peculiaridade entre os dois cultos, apontadas pelas narradoras, era que na *Cabula* só incorporava os iniciados e, exclusivamente, no momento do culto, enquanto que na “mesa” qualquer uma pessoa, desde que tivesse *santo* poderia receber *guia* e dar consulta, até mesmo em casa, necessitando apenas de uma vela, e não só nos dias de sessão.

Conforme escreveu Oliveira (2008), em outras comunidades quilombolas do Sapê do Norte se encontram as práticas religiosas das denominadas “Mesas de Santo”, “Terreiros” e “Centros”, entre os quais, além dos dois casos que estudo aqui, é possível destacar: a Mesa de Cosme e Damião de Dona Mariazinha, no Córrego do Sertão; a Mesa de Santa Bárbara de Getúlio, no Córrego do Alexandre; e o Terreiro de Dona Luzete (atualmente na memória), no Córrego São Domingos. Cabe ainda mencionar que, na memória dos quilombolas, são lembrados diversos outros casos de “Mesas de Santo”, “assentos” e pequenos altares e/ou oratórios que seus pais e

avós possuíam em casa, como se verifica em Oliveira (2008), Ferreira (2009), Silva (2012) e, especificamente, em Oliveira e Rodrigues (2016, p. 167-168), para o caso do território quilombola de São Cristóvão e Serraria.

4.6 – A MESA DE SANTA BARABARA EM LINHARINHO



Imagem 31 – Assento da Mesa de Santa Bárbara.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016

A *Mesa de Santa Bárbara* se caracteriza por cultuar suas divindades em formato de pedras, pois acreditam que todas as *pedras de corisco* são santos enviados por lansã do céu, como explicou Baiquinha. As pedras caem em forma de raio, atingindo, preferencialmente, o coqueiro ou a graúna. Ao bater na “cerpa” do coqueiro (ou pé de coco), as pedras se aprofundam no solo, emergindo à superfície num prazo de sete anos. E todas elas têm um nome, sendo a *pedra* de Santa Bárbara, a Orona Jagun, uma pedra preta e grande - “pretona e grandona” - do tamanho de uma mão de um homem, afirmam as zeladoras de Santa Bárbara em

Linharinho.

Baiquinha também explica que as pedras não pertencem a uma única pessoa, tendo em vista que elas são os santos e estes não tem dono; e por não ter dono é que podem incorporar em quem eles acharem necessário. Porém, as pessoas escolhidas ou não, pelos santos para recebê-los, passam a ter simpatia com determinados santos e passam a dizer que pertencem àqueles santos. A partir desse sentimento desenvolvem uma relação de reciprocidade, na qual a pessoa se torna devoto desse santo, recorrendo a este sempre que necessário e recebendo as graças quando merecido.

No *assento* de Santa Bárbara, em Linharinho, a quantidade de pedras passa de cinquenta, variando tamanhos e formatos. Entre elas há uma semelhante a uma machadinha, essa, segundo Miúda, “é do tempo dos caboclos tapuias”, referindo-se aos *guias* que se identificavam como sendo da mata. A variedade de pedras foi constatada quando visitamos o *assento* na companhia de Gessi. Esses santos foram acolhidos pelos antepassados, ainda no tempo da escravidão e D. Aurora, enquanto chefe da mesa conhecia e cuidava de todos, sabendo identifica-los quando baixavam. Contudo, Baiquinha explica que nem todo *guia* que chegava à mesa tinha pedra no *assento*, da mesma maneira que havia vários santos assentados que não se manifestavam nos médiuns.

Em relação às *pedras de Corisco*, Miúda diz que os orixás se escondem dentro delas e recorda que elas estavam presentes na maioria das casas do povo negro da região. Gessi narrou que em Linharinho, próximo à igreja, havia um “boteco” de propriedade de um senhor conhecido como Mateus de Ernesto; ela contou que houve um temporal e caiu uma pedra pequeninha em cima do balcão. O homem se assustou ao ver a pedra rodando em cima do balcão e correu, apanhou cachaça e despejou em cima da mesma. A pedra estava tão quente que ao entrar em contato com a cachaça, cobriu todo o recinto de fumaça. Esse senhor chamou Dona Moça, filha de D. Aurora, para ir até o local e ver a pedra que ainda estava sobre o balcão. Dona Moça, segundo Gessi, mandou o referido homem colocar a pedra em um prato e zelar por ela. Assim ele teria cuidado do santo até morrer.

Nas entrevistas, as pedras mencionadas foram a Orona Jagun, Maria Corisco

(ambas relacionadas à Iansã), São Sebastião e Xapanã³⁶. Esse último, segundo Miúda, era o *santé* de Santa Barbara, enquanto a pedra Orona Jagun pertencia a D. Aurora, ou seja, era a sua *santa de cabeça*. Outras entidades foram citadas, mas não relacionadas às pedras, como veremos adiante.



Imagem 32– Pedra Orona Jagun.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016

36 Verger (1981, 1997) apresenta Xapanã como sendo um terrível guerreiro africano divinizado na tradição nagô. Porém, segundo o autor, seu verdadeiro nome é perigoso demais pronunciar sendo preferível, por prudência, chama-lo Obaluaê (Rei Dono da Terra) ou Omolu (Filho do Senhor) como passou a ser conhecido no Brasil e cultuado nos candomblés de nação Ketu, Jêge e Efon (ou simplesmente Fon). A sua festa anual se constitui de um ritual denominado Olubajé, no qual lhe são oferecidos pratos de aberem, milho cozido enrolado em folhas de bananeira, carne de bode, galos e pipocas. É sincretizado com São Roque, na Bahia e com São Sebastião no Recife e no Rio de Janeiro. Xapanã é considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas. Ele tem, também, o poder de curar. As doenças contagiosas são, na realidade, punições aplicadas àqueles que o ofenderam ou conduziram-se mal.



Imagem 33 – Pedra Maria Corisco (lansã).
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016



Imagem 34 – Pedra São Sebastião.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016



Imagem 35 – Pedra Xapanã.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016

Miúda explica que o *santé* (ou Xapanã) era o principal espírito, depois de Santa Bárbara, que acompanhava atentamente todos os trabalhos desenvolvidos na mesa ao lado de Maria Corisco. E que as pessoas habilitadas para recebê-lo eram a sua mãe Deolinda Cassiano (Moça) e sua tia-materna Anorina, seu pai Manoel Cosme (Tio Duca), e suas tias-paternas Alice e Ricarda. O *santé* era chamado ao *assento* com o seguinte ponto: “ô Xapanããã a mesa chaaama, Xapanã a mesa chaaama”. Nesse momento, todavia, se uma das pessoas acima não estivesse na sessão, mesmo tocando o tambor, Xapanã incorporava em Bino Cosme, então a entidade assumia o toque do tambor por certo tempo, depois desincorporava deixando Bino um pouco tonto.

4.6.1 – Os dias de *devoção*³⁷

³⁷ Devoção é o termo que identifica as sessões da Mesa de Santa Bárbara

Segundo as narrativas das entrevistadas, D. Aurora não fazia sessões permanentes no *assento*. Miúda explica que havia dois motivos em geral para que as devoções fossem marcadas, sendo a primeira quando D. Aurora percebia que as coisas na comunidade estavam muito *tarraxadas*, não fluindo, não sendo resolvidas. A outra era quando algum *guia*, ao consultar alguém em uma sessão ou em casa, determinava que fosse necessário fazer uma entrega (oferenda).

Todavia, a *Mesa de Santa Bárbara* fazia devoções específicas em dias e datas que ficaram na memória das atuais zeladoras. Trata-se de dias e datas do calendário religioso católico que foram apropriados pelos antigos integrantes da Mesa de Santa Bárbara, como Quarta-Feira de Cinzas, Sábado de Aleluia e no dia de Santa Bárbara (quatro de dezembro). As atividades no *assento* eram cessadas na Quarta-feira de Cinzas, permanecendo este fechado durante toda quaresma, guardando respeito ao martírio de Jesus, à exemplo da igreja católica.

As entrevistadas disseram que na *devoção* da Quarta-Feira de Cinzas, não se oferecia carnes, havendo somente orações. Miúda acrescenta que “tinha um momento que eles tapavam os santos igual tampa na igreja mesmo, tampava aquelas pedras, ritual ali todinho era tampado de pano branco” (SANTOS E, 2016). Então, a partir desse momento o *assento* estava fechado, vindo a ser reaberto no Sábado de Aleluia.

No Sábado de Aleluia, era realizada uma grande *devoção* para reiniciar os trabalhos no *assento*. Nesse dia eram realizados sacrifícios de animais como, porco, galinha e cágado, que eram oferecidos às divindades da Mesa. A sessão iniciava com o canto dedicado à Ogun Ixá (*Ogunjá*, que é uma das denominações de Ogum no Brasil, segundo Verger (1981)), que Baiquinha chamou de *ladainha africana*, por ser cantada em uma língua africana (retornarei a esse assunto ao falar das ladainhas). No dia quatro de dezembro a *devoção* seguia os mesmos rituais das outras sessões realizadas durante o ano.

Nos dias considerados de grandes *devoções*, além dos residentes em Linharinho, estavam presentes pessoas vindas de Pedro Canário, Braço do Rio e Conceição da Barra. Nesses dias era feito um grande número de cortes de animais e cozido uma enorme variedade de alimentos, para serem entregues em oferendas aos *santos* e

para serem servidos ao término da sessão, quase sempre ao amanhecer, para os presentes. Baiquinha informa que nos dias de pequenas devoções, demandavam menos trabalho na cozinha, pois matavam apenas uma galinha, botavam o dendê, faziam o pirão de farinha de mandioca e isso era o bastante.

A mesma narradora conta que, em geral, os animais mais oferecidos para corte eram: galinha, porco e cágado (jabuti), podendo ser qualquer outra caça, dependendo do que as pessoas tivessem, na ocasião, para oferecer. Também eram ofertado arroz, feijão, milho de canjica, quiabo, angu, caruru de veado (ou caruru da Bahia) tudo preparado com simplicidade, sem exagero de temperos, mas com bastante dendê, com explica Baiquinha: “a comida do santo num tem esse negócio de botar tempero, aquele monte de coisa não. Lavou bem lavadinho, cozinhou, você num bota alho, sal bem longe, agora põe bastante dendê” (SANTOS V, 20016). Gessi complementa informando que não usavam corantes (urucum) sendo a comida toda branca com exceção das carnes que por serem preparadas com dendê adquiriam sua cor.

Os sacrifícios de animais e o preparo das comidas eram feitos a partir do início da sessão. Uma vez concluído o rito do corte, era feita a limpeza dos bichos e cortados em partes. Depois de algum tempo cozinhando, separava-se a cabeça, os pés, fígado e, no caso das aves, as asas e uma porção do caldo para fazer o pirão. Essas partes eram colocadas em uma gamela grande e ofertada a lansã no *assento*.

Baiquinha ressalta que a limpeza das partes a serem ofertadas, por exigência de sua avó Aurora, deveria ser excessivamente zelosa, sendo cabeça preparada sem os olhos e não podendo ficar nenhum resíduo de sujeira, nas unhas e nos bicos. Tudo tinha que ser bem limpo, porém não podiam dilacerá-las. Quando havia porco, como explica a cozinheira da *Mesa de Santa Bárbara*, os caprichos deveriam ser os mesmos: “você tinha que cozinhá, limpá a cabeça tudo bem limpin... até os dente você tinha que tiraaa... liimpá mesmo bem limpin... Botava interinha dentro do fogo, fazê o escaldado e botá lá” (SANTOS V, 2016). Todas as carnes são cozidas em panelas, e não assadas em forno, de forma que o caldo possa acompanhar as partes ofertadas e fazer o pirão com a farinha da mandioca, que é produto do trabalho dos próprios quilombolas de Linharinho em seu território.

As demais partes dos animais ofertados às divindades eram divididas em postas, cozido e servido com pirão de farinha de mandioca no fim da sessão. A respeito das comidas servidas às pessoas, Baiquinha faz o seguinte comentário: “Aí no amanhã cedo, quando o dia vem clariando, nós já tava, tinha que tá com aquela comida tudo pronta. Batia aquele escaldado numa panela e... O pessoal mandava mesmo bonito” (SANTOS V, 2016). Miúda acrescenta que durante a noite, também, eram consumidos café com beiju antes do “escaldado” ser servido.

Afirmam que, o que ficava nos pratos e o que não conseguiam comer, não podia ser jogado fora. Tudo era depositado em uma gamela a pedido de D. Aurora, e antes do fechamento da sessão da Mesa, o *Alabê*³⁸ era encarregado de entregar os alimentos não consumidos no meio da mata ou “despachava” nas águas correntes dos córregos e rios, sendo a última mais usual. Em relação às comidas destinadas aos santos, essas, depois de passados três dias, Dona Aurora recolhia e fazia o mesmo procedimento de entrega. Gessi lembra que havia ocasiões em que sua avó trazia a vasilha de volta, outras vezes a “despachava” junto. Em Linharinho, o *Alabê*, cujo último foi Manezinho Cassiano, é o conhecedor de todos os ritos do culto e o coordenador dos trabalhos, enquanto o médium chefe da mesa estiver incorporado. A ele cabem às funções, entre outras obrigações, dos ritos de corte de animais a serem oferecidos às divindades. Cabia a Manezinho receber e sacrificar os animais apresentados como oferendas. O rito dos sacrifícios, segundo Baiquinha, eram feitos acompanhados de rezas dentro do *assento* e de cantos (ou pontos) que o *Alabê* entoava como oração enquanto executava o corte. Por questões de segredos do ritual, Baiquinha optou por não lembrar os cantos entoados pelo *Alabê* nesse ritual. Mais adiante veremos outras funções do *Alabê* quando analisarmos os cargos e funções na Mesa de Santa Bárbara.

A narradora lembra que a galinha não era morta com faca, e sim, depois da oração o *Alabê* prendia-lhe as asas e os pés arrancando-lhe, com uma única puxada, a cabeça. O sangue é gotejado sobre as divindades - *pedras* - às quais se destina a

38 *Alabê* é o nome que nos candomblés nagô, segundo Verger (1981), é atribuído ao chefe dos tocadores de atabaques e, em alguns casos, são denominados ogãs. Eles ajudam materialmente o terreiro e contribuem para protegê-lo. Alguns ogãs levam o título prestigioso de *obá* e/ou *mangbá*, como lembranças de acontecimentos que, na África, deram nascimento ao culto de Xangô. Segundo Verger, somente o *alabê* e seus auxiliares, que tiveram uma iniciação, tem o direito de tocar os atabaques consagrados aos orixás.

oferenda. Quando a oferenda era para Xapanã, além de banhar a sua pedra, o sangue era misturado ao azeite de dendê, pois ao incorporar em D. Aurora, ele cantava: *“Eu quero sangue com dendêêê, ai, ai, eu quero vêêê. Eu quero sangue com dendêêê, ai, ai, eu quero vêêê”*. A referida composição era para que Xapanã bebesse e, segundo Baiquinha, “ele não gosta de comida seca”. A sua oferenda tem que ter muito azeite de dendê.

Com o cágado, animal que era sacrificado como oferenda às entidades denominadas “caboclos da mata”, o procedimento ritualístico era: o sangue, os membros e a cabeça eram ofertados; enquanto a carne era cozida e servida aos participantes no final da cerimônia.

Neste processo ritualístico, a função e os saberes da cozinheira da Mesa de Santa Bárbara, segundo Baiquinha, entra em ação após os ritos de sacrifícios, pois consiste em pegar os bichos, fazer as devidas limpezas e prepará-los.

Ainda, referente aos produtos do trabalho em Linharinho, dos quais preparavam as oferendas alimentícias, segundo as lembranças de Gessi, o feijão fradinho, (feijão branco), também conhecido na região como “feijão de corda”, “feijão para em pé” ou “feijão costela de vaca” era o mais usado para preparar as oferendas para Santa Bárbara³⁹. Ela conta que a porção destinada à santa era cozida sem nenhum tempero, já a parte a ser consumida pelos presentes era preparada com banha de porco, sendo servido com farofa e torresmo quando havia porco como oferenda.

Tendo em vista que o que se oferece às divindades é parte dos produtos da agricultura e da caça e coleta dos quilombolas nas matas e dendezaís, em Linharinho, conforme relata Gessi, até a década de 1970, era grande o uso da banha dos porcos que viviam soltos nos matos e nos pântanos e de azeite de dendê nas cozinhas. Dos produtos dessas atividades preparava-se a alimentação dos integrantes da comunidade e para suas divindades. Não havia óleo de soja em Linharinho, esse passou a ser consumido depois que a empresa Aracruz Celulose, hoje Fibria, começou a desmatar a região e a acabar com os dendezeiros. O

39 Cabe lembrar que o feijão fradinho é a principal matéria da qual se produz a farinha para o bolinho de acarajé, que é a principal comida de lansa nas casas de candomblé. Em Linharinho, embora o referido feijão seja oferenda à Santa Bárbara – lansa, segundo Gessi - não é costume prepara-lo em forma de acarajé para oferecê-lo.

desmatamento desses últimos fez introduzir, de forma forçada, o óleo de soja na dieta alimentar dos quilombolas. Uma mudança alimentar que foi difícil de ser aceita, visto que o dendê é tido como essencial na cultura quilombola.

Que aqui a gente usava era a banha de porco ou o dendê. Que óleo mesmo a gente vem comer óleo de poucos tempo. Que a Fiba [Fibria] começou a, a, a matar os pé de dendê, que aí a gente começou a comprar óleo. Que caro custou pra gente acostumá a comê no óleo. Era mais o dendê. O dendê pra nós era, era não, é tudo. (Cassino G, 2016).

Também fazem parte das oferendas nas sessões da Mesa, desde o tempo de Dona Aurora, produtos como: guando, milho comum, pipoca e amendoim. O milho comum, chamado de *abadô*, mais o amendoim eram torrados com azeite de dendê, denominado *epô*, e esfriados ao vento. No início dos trabalhos, depois da abertura da Mesa, parte desses alimentos eram as primeiras oferendas a serem *arriadas*; eram distribuídas em *culonguinhos* (coités ou cuias) feitos de casca de coco ou em *alguidares* (vasilhas de Barro) próximo as pedras (*santos*) dentro do *assento*. A outra parte ficava na gamela próximo a pedra de lansã, também chamada de Maria Corisco.

Dizem que Dona Aurora, além de Xapanã, incorporava também Maria Corisco. Quando ocorria a incorporação desta última, ela benzia com rezas uma outra parte dos alimentos que estava na gamela e jogava sobre os presentes dentro do *assento* como forma de limpar as energias e afastar os espíritos negativos. Às vezes essa mistura do milho com amendoim torrados ao dendê, era receitada para dar banho de descarrego, do pescoço para baixo, nas crianças a fim de protegê-las ou curar enfermidades. Acrescentam ainda que todos ali recorriam à Dona Aurora, para que ela indicasse ou preparasse remédios caseiros, para diversos males, pois ela tinha um grande conhecimento do uso das ervas. Segundo Gessi muitas pessoas em Linharinho, assim como ela, só conheceram médicos já quando adultas.

Dizem que entre os *guias* (nome também dado às entidades espirituais em Linharinho) que baixavam para dar consulta, passar conselhos, fazer benzimento e receitar remédios estavam os *nagores* tio Rodolfo e vovó Maria do Batatá. Esta vovó incorporava em Dona Domingas (mãe de Gessi), e ela, assim como os outros *nagores*, gostava de beber café margoso e comer o caruru da Bahia preparado da seguinte forma: “pegava a folha, espinicava ela todinha, passava um pouco de água

quente e botava pra cozinhar no dendê sem sal, puro, sem farofa sem nada” (CASSIANO, G, 2016).

Embora não ocorram mais os trabalhos na Mesa como no tempo dos antigos quilombolas, o *assento* mantido e zelado na comunidade é uma forma de se recusar a esquecer e de manter viva a devoção a Iansã (Santa Bárbara). Apesar de os saberes tradicionais terem passados por transformações, as mulheres de Linharinho estão sempre recriando-os agradar Santa Bárbara, pois acreditam que ela entende a atual situação e aceita o que lhe é oferecido. Relacionando-se a esses sentimentos Baiquinha conclui:

É sim. Tá ali pra gente sempre alembrear, né? A gente num faz o que eles fazia mais. A gente num fez o que eles sabe, a gente num faz. Mas alguma coizinha que a gente sabe a gente num esquece. A gente seemmpre fazendo alguma coizinha pra ela ficar contente, né? Lá ela sabe, ‘não no tempo dos meus véi era mais ... o negócio era mais ... Mais como ficou novo agora, são mais novo, o que eles faz pra mim eu recebo’. Ela recebe de coração. (SANTOS V, 2016).

Percebemos que as narrativas a respeito das comidas ofertadas e servidas na *Mesa de Santa Bárbara*, expuseram produtos alimentícios como arroz, feijão fradinho, guando, amendoim, mandioca, milho comum, canjica, quiabo, erva ou folha de veado, café e o dendê. Todos esses produtos são pertencentes a uma tradição de cultivo que os velhos de Linharinho praticavam tanto para consumir como para comercializar.

Nesse sentido, podemos dizer que a alimentação ofertada aos santos era e continua sendo as mesmas consumidas no cotidiano dos quilombolas. As comidas a base de caça, porcos e farinha de mandioca são típicas da cultura, não só alimentar, mas de todo um sistema de produção econômico próprio do território. Assim, a alimentação oferecida às divindades reflete os modos e costumes tradicionais quilombolas de se apropriarem do sistema ecológico, no aproveitamento das ervas e dos animais de caça como alimento; da criação de porcos, que se caracterizou como símbolo de fartura nas devoções de São Benedito e da tradição econômica da produção de farinha de mandioca. Todos esses elementos, hoje, são apropriados como signos da identidade quilombola no Sapê do Norte.

4.6.2 – Os ritos das devoções na Mesa

De acordo com as memórias das entrevistadas, os trabalhos da Mesa eram iniciados por Dona Aurora ou pelo *Alabê* Manezinho Cassiano. Primeiramente eram rezadas as orações do “Pai Nosso”, “Salve Rainha” e “Creio em Deus Pai”. Em seguida, ao som dos tambores, era puxado o ponto para a chegada de Maria Corisco (Iansã), o qual dizia: “*Aêêa, aêêa lasmim. Ba para mim, Babacoxô, babarexô. Exomaiêêê*” (SANTOS, E, 2016). Depois de incorporar em Dona Aurora, Maria Corisco benzia todo o ambiente interno do *assento* e rezava no altar de Santa Bárbara, na camarinha e nas portas de entrada e saída. Ao rezar na porta de entrada ela colocava cachaça e dendê para Xapanã que ali estava no seu prato, em seguida saudava os tambores e os tamborzeiros.

De acordo com as narrativas das zeladoras atuais, na *Mesa de Santa Bárbara* não era preciso formar rodas, rezar, cantar pontos ou fazer puxadas para os *guias* de D. Aurora chegarem e incorporarem. Os *guias*, também chamados de *nagores*, baixavam enquanto ela rezava para firmar a *devoção* e na sequência fazia suas filhas Anorina e Deolinda incorporarem, seguidas pelos outros integrantes da Mesa cada um com o seu respectivo santo.

Recordam que quando a Mesa já estava aberta e os *guias* demoravam a chegar, o *Alabê* Manezinho Cassiano, cantava para Ogum de Ronda: “*Abre a porta aêêê, deixa o Ogum chegá que o de longe já chegô e o de perto chega jááá*”. Esse ponto, segundo a interpretação de Gessi, era para que Ogum fizesse a ronda e verificasse por qual motivo os *guias* ainda não haviam chegado, isto porque a sua avó Aurora dizia que às vezes os *caboclos* não estavam longe, só que poderia haver algum “mal fazejo” por perto, alguma coisa rondando e atrapalhando a chegada deles ao *assento*.

A sessão continuava com os *guias* incorporando, trabalhando, cantando pontos, fazendo limpeza espiritual, benzendo, receitando banhos e remédio. Os trabalhos seguiam até o momento em que não havia mais *guias* trabalhando. Nessa hora, a zeladora e o *Alabê* perguntavam a Baiquinha se a comida estava pronta para ser

arriada para os santos; se não estivesse, enquanto aguardavam, dançavam o jongo. Ao retornarem, faziam as *entregas* das comidas e alguns *guias* ainda trabalhavam. Miúda recorda que quando a sessão estava para ser encerrada, Maria Corisco cantava: “*Ogiba vei de lá, a devoção já vai cabááá. Ogiba vei de lá, a devoção já vai cabá*” (SANTOS E, 2016) e o culto era finalizado.

De acordo com as lembranças de Miúda, enquanto o último ponto era sustentado em coro pelos tamborzeiros, Maria Corisco apanhava três *palmas de mariô* (palha fina de dendezeiro), *salvava* o altar e depois às entregava, em quantidade de três, para adultos e crianças. Ao receberem as *palmas de mariô*, todos saiam dançando e rodando em direção ao prato do santo São Sebastião. No prato desse santo havia, como oferenda, *abadô* (milho), *epô* (dendê) e sangue de galinha. Ao chegarem ao prato dançavam com ele nas mãos passando em volta de todo corpo, da cabeça aos pés; as crianças muito pequenas eram auxiliadas por suas mães. Após esses gestos, faziam o sinal da cruz e saiam do *assento* pela porta dos fundos.

Miúda explica que quando as *palhas de mariô* eram distribuídas, o certo era as mães, ao chegarem as suas casas, e com elas dessem banho de descarrego nas crianças. As demais palhas que não eram utilizadas no banho eram postas sobre as portas das casas, sendo retiradas quando estivessem muito secas e substituídas por outras novas. Gessi complementa as informações sobre o banho de descarrego dizendo que este deve ser tomado do pescoço para baixo, porque Dona Aurora ensinou que a cabeça do ser humano é um lugar sagrado, sendo partida em cruz. Nesse sentido, a cabeça seria a morada do Espírito Santo, referindo-se aos ensinamentos cristãos, e morada do orixá, segundo a cosmologia das religiões de matriz africana. Em ambas as situações ela toma a dimensão do sagrado, do inviolável, não podendo ser lavada por ervas inadequadas e receber energias não apropriadas.

Assim, referindo-se à sabedoria dos seus antepassados, Miúda afirma que os *nagores* são conhecedores de mistérios e magias muito antigas, as quais precedem o cristianismo. Para exemplificar os conhecimentos dos enigmas conhecidos pelos *nagores* e a força mística que eles possuem, ela conta que Maria Corisco cantava: “quem nunca viu, vem vê caldeirão sem fundo ferver. Quem nunca viu vem vê caldeirão sem fundo ferver”. Outro ponto emblemático também cantado pela mesma

entidade era: “*eu sou da ilha do dendê, meus irmãos nós já vimos e vamos vê*”. Miúda não soube dizer o que o primeiro verso, desse último ponto, poderia significar, mas de acordo com sua interpretação, o segundo verso faz menção aos acontecimentos atuais na comunidade.

Sobre o mesmo ponto, em 2009, Gessi explicou que Dona Aurora o cantava quando estava com dificuldade para afastar algum “perturbado”. Era do dendê que ela retirava as forças necessárias para resolver as coisas, pois ela dizia “que do dendê é uma força que o dendê tem pra gente... Que do dendê não se usa só pra comer, num se usa pra... dizia ela, fritar o peixe. Não se usa. Que o dendê tem força natural da natureza” (CASSIANO G, 2016).

Entretanto, entre as muitas possibilidades de interpretação, podemos pensar o primeiro verso como sendo os *guias* dizendo que eram procedentes da África, posto que o dendezeiro é uma palmeira nativa daquele continente, tendo suas sementes trazidas inicialmente para a Bahia⁴⁰. Já o segundo verso pode ser interpretado como se os *guias* já haviam visto e resolvido problemas no passado e estavam ali para desvendar e solucionar novas situações.

Ponto semelhante a esse que faz referência a “Ilha do Dendê” foi lembrado por Dona Edésia, nascida em 1926, integrante do Grupo de Jongo de São Benedito, do bairro Sernamby, na cidade de São Mateus. Ela narrou que havia um *tocador de jongo* de nome Júlio Tamanco em São Mateus que iniciava a *roda de jongo* cantando: “*Tava na Ilha do Dendê. Chegou meu padrinho Baluaê*” (CONCEIÇÃO E, 2011). E por causa desse ponto todos diziam que o jongo dele era *pemba*.

Ainda de acordo com Miúda, o *guia* Obaluaê das Ondas do Mar, quando chegava à mesa, cantava pedindo aos tamborzeiros para tocarem porque ele queria brincar: “*Bate no tambôô nagôô que eu querooo brincááá. Eu sou Baluauêêê das ondas do mááá. Eu sou Baluauêêê das ondas do mááá*”. Ela também explica que havia outros pontos relacionados ao Obaluaê Eô, Obaluaê Eá, Obaluaê Ogum, ou ainda Obaluaê na linha de Santa Barbara de Ekêra, podendo todos estar incorporados ao

40 Cascudo (1983, p 247) escreve: “A palmeira do dendê, *dem-dem* em Angola, foi cultivada ao redor da cidade de Salvador para atender ao consumo local do maior centro demográfico de então. Como era costume n’África, rara seria a iguaria negra sem a participação do azeite-de-dendê, dando cor, aroma e sabor peculiar. Seu uso transmitia-se entre os escravos e as negras [...]. Onde estivesse o negro, aí haveria azeite-de-dendê, na medida do possível.”

mesmo tempo cada qual em seu médium.

4.6.3 – Os *médiuns* e os *guias* na Mesa de Santa Bárbara

Também foram lembrados, pelas entrevistadas, outros *guias* carinhosamente chamados de tio Rodolfo, tio Horácio, tio José; tia Joaquina, tia Maria; vovô Joaquim; padrinho Zé Luiz; nagô Maria do Batatá e Maria Redonda, que com frequência baixavam na “mesa” ou em casa, dependendo da ocasião. De acordo com as narrativas todos esses *guias* são *negrores*, que em vida, foram parentes de membros da comunidade, que ali viveram.

Miúda explica que em termos espirituais, referindo-se a mesa, os *nagores* são os mesmos “pretos velhos”, sendo a diferença apenas o costume do tratamento. Ela conta que alguns *nagores*, quando incorporavam, cantavam pontos referentes à “linha de pretos velhos” como, por exemplo, o ponto tirado pelo tio Rodolfo que dizia: “*Preto velho quando vem de Aruanda, vem trazendo forças para salvar filho de umbanda*” (SANTOS E, 2016). Como se verifica, as simbologias da religiosidade em Linharinho transitam entre tradições nagôs do Candomblé, as tradições bantu ligadas a *Cabula*, o denominado Candomblé de Caboclo que incorpora as entidades indígenas como os *caboclos da mata*, as entidades de Umbanda e os santos do paraíso católico.

De acordo com as memórias expressas nas entrevistas, só as pessoas mais adultas eram quem incorporavam e podiam baixar mais de uma entidade no decorrer da sessão. Miúda na sua narrativa relacionou os *médiuns* e *guias* da seguinte forma: Dona Aurora trabalhava com Maria Corisco; Manuel Cassiano, seu marido, incorporava tio Horácio; Dona Moçorinha recebia tio José; Dona Domingas, mãe de Gessi, incorporava Maria Batata e tia Joaquina; essa última também era incorporada por Dona Anô, que também recebia o Carreiro (Boiadeiro) e a Jurema; essa segunda também era recebida por Dona Concessa; Dona Pôpola baixava Maria Redonda, essa quando descia, lembra Miúda, cantava: “*Olha quem vem lááá, é*

*Maria Redonda, ela é filha de Congo*⁴¹, *ela vence demanda*” (SANTOS E, 2016); Dona Oscarina tinha o Zé Luiz, Tixangô, Amberizinho e o João da Mata; Dona Deolinda, mãe de Miúda, trabalhava com São Sebastião, Xapanã e o tio Rodolfo.

Miúda conta que o nagô tio Rodolfo é o seu protetor, e devido à devoção que ela tem por esse, deu ao seu filho o mesmo nome. Ela explica que essa entidade não fazia uso de vela para benzer, mas sim, um “cassete” de madeira. Segundo Miúda, esse *guia* não bebia cachaça, contudo ele colocava o “cassete” dentro de um copo com essa bebida, que a absorvia toda, antes de começar a benzer as pessoas.

4.6.4 – Os *caboclos* que representavam a matriz indígena em Linharinho

Oscarina Cosme dos Santos, uma das mais velhas *médiuns* da “mesa” que faleceu em setembro de 2015 com 112 anos (CASSIANO G, 2016), era filha de João Cosme José dos Santos e Gertrudes Catarina Maria da Conceição, neta da avó-materna Catarina Conceição que, de acordo com os relatos, descendia de negros com índios. Oscarina vem ser tia-paterna de Miúda, quem nos informa que o tronco familiar de seu pai descende da junção de *nagores* com indígenas, que ela classificou de *tapuia*”, ao explicar as diferenças entre *nagôres*, *caboclo* e *tapuia*.

[...] esse africano, né? É que baixa né? Que são os mesmos nagores, esses nagores não estão ... não é de agora. Desde o tempo que vieram da ma... da África. O nosso povo chegou aqui se instalou com tambô e que veio com seus remédio, com suas ... que sabia fazer cura. Eles morre, tem competência de baixar em qualquer um e vim salvar e dar remédio, essas coisas tudinho. Agora, caboco? Caboco é misturado negro com índio, né? que aqui num chamava índio, gente aqui chamava tapuia. (SANTOS E, 2016).

Miúda narra que além de seus familiares mais antigos por parte da avó-paterna, outros “véiãos” do lugar como Eurico, Maria de Eurico, Manoel de Maria de Eurico, Eufrázio, Pauzina e Manoel de Júlio Estevo, eram “caboclos pegados a laço” na mata.

41 Essa expressão, “ela é filha de Congo”, tendo em vista que se trata de uma entidade considerada bantu, podemos interpretar que Maria Redonda está dizendo que ela é proveniente do reino do Congo.

Esse levantamento da matriz indígena de Linharinho, além de trazer a lume memórias adormecidas, ajuda a tecer uma hipótese que explique porque Dona Oscarina trabalhava com “caboclos” que durante o trabalho costumava adentrar no meio da mata e arrancar cipós e folhas para fazer benzimentos. Nesse caso, a suposição recai sobre sua condição de ser “cabocla” ou “tapuia” e por essa razão ser escolhida, por estes, para recebê-los.

Gessi recorda que a “linha de caboclo da mata” ocorria depois da “roda do jongo” e para que os “médiuns” recebessem os seus “caboclos” era cantado o seguinte ponto: “Eu tava sentaaado lá mata, fazeeendo o meu jequiááá, quando o paaai Oxaláá mandou eu visitááá. Eu tava sentado lá mata, fazeeendo o meu jequiááá, quando o paaai Oxaláá madou eu visitááá” (CASSIANO G, 2016). De acordo com a explicação de Gessi, o “jequiá” é um cesto cumprido e redondo, tecido de cipó, com uma única abertura em uma das pontas utilizado como armadilha para pescar. Ele é armado dentro do rio, com a abertura voltada para a correnteza, quando o peixe desce junto com a corrente d’água, fica preso dentro do cesto.

De acordo com as narrativas das entrevistadas, quando cantavam o ponto para os “caboclos descereem”, Dona Oscarina incorporava primeiro o caboclo João da Mata. Este ao chegar à mesa cantava: “João da Mata cheegôôô, João da Mata cheegôôô, João da Mata cheegôôô, João da Mata é curaadôôô! João da Mata cheegôôô, João da Mata cheegôôô, João da Mata cheegôôô, João da Mata é vencedôôô!” (SANTOS E, 2016). A partir de então, ele passava a rezar e benzer as pessoas com folhas e erva colhidas no próprio terreiro em torno da mesa.

Gessi conta que quando era para ser feito um *trabalho forte*, de cura ou para tirar *coisa ruim* do corpo da pessoa, João da Mata, incorporado em D. Oscarina, saiam do *assento* e entravam na mata sozinhos. Ao sair, puxava um ponto e pedia ao tamborzeiros que não parassem de cantá-lo enquanto não voltassem. Ao retornar da mata depois de muito tempo, ela voltava toda envolvida em matos e cipós que com muito custo eram retirados por Benedito Cosme (irmão de Oscarina e tamborzeiro) e Manezinho Cassiano (Sobrinho e *Alabê*), os únicos autorizados para essa tarefa. Segundo Gessi, os cipós e matos eram todos entregues a pessoa que estava recebendo consulta para levar para casa e fazer banhos de descarrego ou remédio em forma de chá.

Hoje na *Mesa de Santa Bárbara*, ao que tudo indica não há mais *devoções* como outrora. Os mais antigos que tinham maior conhecimento dos segredos da “*mesa*” morreram e os que estão vivos não têm mais energia física para sustentarem as horas de trabalhos abertos. Apesar de não trabalharem com a “*mesa*” aberta ao público e serem poucos interessados na manutenção mesma, as mediunidades continuam a florar em alguns moradores da comunidade, como é o caso da Margarida, prima de Miúda, quem aprendeu ou desenvolveu sozinha a prática do benzimento. Também há relatos de visões de vultos, sombras, luzes, de escutar vozes e incorporações involuntárias. Em alguns casos, existem pessoas, como Gessi, que já incorporaram diversas vezes em variados locais. No caso de Gessi, a primeira incorporação ocorreu no pátio da igreja e Dona Baiquinha ocorreu quando ainda era criança em uma brincadeira de roda no terreiro (pátio) da casa de sua avó.

[...] que a primeira vez eu cai foi aqui na igreja aqui [...] Eu sempre falo assim pros meus irmão, eu acho que eu tava ficando era doida. Hoje em dia graças a Deus, mais eu ficava doida. Eu primo meu que mora ali ó, me pegou lá no eucalipto. Outra vez eu já vim lá de cima da roça, eu sei que fui trabalhar quando eu bem descii já tava em casa. (CASSIANO G, 2015).

Outro episódio narrado por Gessi ocorrido com ela foi quando da visita em sua casa de sua irmã mais uma sobrinha que moravam de Vitória. Gessi disse que a conversa se desenvolvia descontraidamente na área externa, quando ela precisou se levantar, e ao dar os primeiros passos, sentiu um mal-estar e não viu mais nada. Quando acordou já estava dentro de casa com suas irmãs ao seu redor comentando que sua voz e seu semblante haviam mudado enquanto estava com o santo. Apesar de Gessi ter incorporado várias vezes o que o pessoal de Linharinho chama de *santo*, ela não sabe qual é o seu.

4.6.5 – Os cargos e funções na Mesa de Santa Bárbara

A responsabilidade do bom desenvolvimento dos trabalhos da mesa era de Dona Aurora, porém, as atividades eram organizadas e distribuídas de acordo com as especificidades dos cargos e funções dos médiuns que se dividiam em tamborzeiros, *Alabê*, cozinheira e zeladoras.

Os tambores eram tocados pelos **tamborzeiros** Vitoriano (pai Vitor), Antônio Abraão, Benedito Cosme, Manoel Cassiano (marido de Dona Aurora) e seu filho Manezinho Cassiano. Esse último recebeu de sua mãe a função de *Alabê*, função essa também desenvolvida pelo Benedito Cosme, quando Manezinho não estava presente.

O **Alabê**, de acordo com as entrevistadas, não incorporava *guias*. Mas, segundo Miúda, sua mãe, Deolinda Cassiano, contava que ele havia incorporado o espírito de seu avô, Joaquim Felipe da Vitória, uma única vez para livrá-lo de um *espírito perturbado* que o incomodava. Todavia, ele tinha um apego de fé muito grande com o orixá Xapanã. Segundo Baiquinha, parecia haver uma reciprocidade entre os dois, era como se o santo tivesse escolhido o *Alabê* para ser seu protegido. Para explicar o tamanho da devoção que Manezinho nutria por Xapana, Baiquina faz a seguinte narrativa:

É. Ele já era escolhido pra aquela coisa. Então ele adorava muito Xapanã. Adorava muito ele. Ele é que tinha devoção por Xapanã. [...] Você, quando você gosta, você num tem devoção ao santo? Vou ter uma conversa: ô meu São Benedito... Tudo pra você é aquele santo. Pode ter mais de mil santo, mas pra você sempre aquele santo é seu protetor. É a mesma coisa dele. Tudo que ele fazia: ô meu Xapanã... e ele nunca, ele nunca abaixou um guia nele, mais ele tinha uma fé. Ele tinha uma fé muito no santo. Xapanã, tinha muita fé. (SANTOS V, 2016)

O *Alabê* é a pessoa responsável por receber os visitantes do terreiro, *puxar* os pontos, conhecer e reconhecer os *guias*, *santos* e *orixás*, fazer a recepção dessas divindades ao incorporarem nos *médiuns*, ajudá-los quando necessário e, se for o caso, expulsar um *espírito ruim* e indesejado do corpo do médium, explicou Miúda.

Nas “mesas de espíritos”, como vimos anteriormente no *Centro Espírita de São Cosme e São Damião*, essa função é exercida pelo *Presidente* e na *Mesa de Santa Maria* era atribuída ao *Cambone*. A esse respeito Miúda diz: “Uns chama presidente e lá na *Mesa de Santa Bárbara* num chamava presidente, em casa espiritual chamava presidente. Quem tava ali na mesa chamava presidente, aqui era assim. Agora, na *Mesa de Santa Bárbara* chamava *Alabê*” (SANTOS E, 2016).



Imagem 36 – Dona Valdentora (Baiquinha) e Seu Domingos Abraão.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
01/01/2016

A **cozinheira** de Santa Bárbara é Valdentora Cassino dos Santos, a Baiquinha, nos conta que foi morar ainda criança com seus tios Manoel Cassiano Adão dos Santos e Aurora Deolinda da Conceição, os quais ela considera como seus pais, por terem sido responsáveis por sua criação. Ela não chegou a conhecer a sua mãe, e só veio a conhecer seu pai quando adulta. Seus tios tinham outros filhos, mas já eram casados, assim, se tornou mais apegada à tia/mãe e a auxiliava em tudo. Escolhida e ensinada por Dona Aurora, a preparar as comidas dos santos, assumiu o cargo de cozinheira da *Mesa de Santa Bárbara*, compromisso que desenvolve até hoje.

Baiquinha disse que sempre esteve trabalhando no *assento* de Santa Bárbara junto com Dona Aurora e quando tinha *devoção*, D. Aurora não deixava de chamá-la para preparar os alimentos e oferendas, ela estava lá para preparar os alimentos e oferendas. A cozinheira da santa conta que, por isso, ela não pode esquecer o que sabe, e explica:

Eu fiquei cativa assim, porque, dando na hora de ... falando assim, ah! As menina (se referindo a Miúda, Gessi, Benedita e outras mulheres da comunidade) hoje, tá arriscado, vamo fazer uma coisa, vamo fazer, vamo rezar lá no assento, vamo! ... Vamo juntar aqui nós que somo daqui, vamo matar uma galinha lá, vamo amanhecer o dia lá brincando, lá cantando e

rezando. A gente vai ... Eu, o que ela me ensinou, o que eu sei eu não esqueço [...] É assim, das minha obrigação graças a Deus nada me enrola assim. (SANTOS V, 2016).

Baiquinha ficou comprometida com a “mesa”, como no sentido de se sentir responsável por zelar pelos saberes ancestrais, sendo hoje, na comunidade, uma das mais recomendadas pelas demais zeladoras e procurada para falar dos saberes sobre a Mesa de Santa Bárbara.

Ela afirma que Dona Aurora também ajudou no seu desenvolvimento mediúnico, após esta incorporar um *guia* enquanto brincava de *roda de santo*, contando pontos e imitando os médiuns, no quintal de casa com suas primas. Essa primeira incorporação ficou marcada na memória de todos, por dois motivos, o primeiro, pelo fato de ter sido algo inesperado, embora Dona Aurora já tivesse advertido: “óia, vocês toma cuidado que vocês num sabe com quê que vocês tão bolindo!” (CASSIANO G, 2016). O segundo, por ter sido recolhida e tratada espiritualmente na Mesa de Santa Bárbara ainda criança, foi experiência que lhe afetou de forma negativa, pois na época, as demais crianças lhe incomodavam dizendo que ela havia *pegado guia* e que estava *macumbando*.

A partir do caso de Baiquinha, é possível considerar dois ensinamentos, segundo o entendimento das religiões de matrizes africanas: o primeiro consiste em dizer que as forças das divindades não se confinam dentro dos locais reservados para os cultos (Terreiros, Centros, Casas de Orações, Mesas de Santo, Assentos, etc), podendo se manifestar em qualquer espaço que os santos, orixás e guias acharem adequados; o segundo consiste em dizer que são essas divindades que escolhem as pessoas com quem querem trabalhar incorporados, e não o inverso. Segundo a cosmologia dessas religiões, podemos dizer que Baiquinha foi também escolhida pelo *santo* para ser a cozinheira da *Mesa de Santa Bárbara*, tendo Dona Aurora a função de prepará-la.

Na cozinha, nos dias de *devoção*, por ter muitas comidas para serem preparadas, Baiquinha contava com a ajuda de Dona Elisa. Esta é filha da finada Salvelina Cosme (chamada por todos de Maria Cosme, irmã de Duca Cosme), e prima irmã de Miúda.

As **zeladoras** que lavam os santos, hoje, Miúda, Bina e Gessi dizem que qualquer

um da família pode lavar as pedras, embora seja delas esta responsabilidade, por terem recebido ainda crianças os ensinamentos, de Dona Aurora, de como cuidar com zelo desses *santos*. Por intermédio da água, ervas, cachaça, azeite de dendê, velas e das orações, alimentam de energias os ancestrais ali representados, preservam a tradição e reafirmam o compromisso com seus guias protetores.

Bina conta que não tem um período regular para se lavar o santo. Ele só é lavado quando percebem que acumulou muita poeira e está precisando ser limpo, com exceção de quando recebe sangue enquanto oferenda, nesse caso após sete dias a pedra é lavada. No entanto, Bina informa as pedras são lavadas necessariamente nas três datas específicas das grandes *devoções*, que são a Quarta-Feira de Cinzas, Sábado de Aleluia e o Quatro de Dezembro, dia de Santa Bárbara.

O rito de lavar o santo é realizado com água de córrego ou rio, não podendo ser utilizada água de poço. Miúda ressalta que, embora seja necessária a água corrente, em dezembro de 2015, ela e Bina, pelo fato de o córrego São Domingos, no qual sempre foi lavadas as pedras, estar seco, pediram perdão aos *nagores* e utilizaram à água de poço para lavá-los.

O rio São domingos, assim como de todos os rios e córregos da região, estão secando, não só pela estiagem prolongada desse ano, mas principalmente devido as suas cabeceiras estarem sendo criminosamente desmatadas e com plantio de eucalipto há muitas décadas e nenhuma ação protetora e/ou recuperação das mesmas não tem sido exigida pelas agencias públicas de meio ambiente.



Imagem 37 – Leito do córrego São Domingos seco em Linharinho.
Fotos: Luiz Henrique Rodrigues.
08/05/2016

Além da água corrente, também são utilizadas ervas como a folha do “pião roxo” ou da “marva” para lavar as pedras. Miúda diz que no passado eram utilizadas gamelas, feitas da madeira gameleira, para transportar os santos ao serem lavados, mas por escassez de dessa e de muitas outras madeira, devido ao desmatamento para cultivo de eucalipto e cana de açúcar, e também devido às leis ambientais que

proíbem a extração de madeira nativa, hoje são utilizadas bacias de alumínio ou plástico. Após serem lavados, são levados de volta ao *assento* e postos em pratos, onde são banhados com azeite de dendê e cachaça. As zeladoras acendem velas, proferem orações e suplicam proteção para todos da comunidade. Neste momento, são realizadas oferendas de alimentos aos *santos*, como: arroz, quiabo, folhas da erva de veado refogadas e pirão de farinha de mandioca. A oferenda depende do alimento que tem disponível no dia, podendo também ser ofertados angu de fubá e feijão. O pirão de farinha de mandioca pode ser feito com caldos de peixe ou de carnes de galinha, porco ou caça, dependendo do *santo* a que a oferenda é destinada. Gessi afirma que não é comum fazer pirão da carne de gado, pois as comidas ofertadas hoje são as mesmas que eram consumidas no cotidiano passado, quando a carne bovina era rara na mesa dos quilombolas.

Gessi recorda que no período de sua infância, quando sua avó Aurora ia *lavar o santo*, como uma espécie de ato pedagógico, ela reunia as crianças para ensiná-las. A narradora conta que Dona Aurora tinha preferência de ensinar as crianças por entender que estas sempre realizavam a tarefa “de coração” por não terem malícia e nem maldade na mente e, ao que tudo indica, tratava-se de um projeto dela para que hoje, suas netas, lembrassem dos ensinamentos, e dessem continuidade ao que aprenderam. Outra razão ou estratégia para optar pelo ensinamento às crianças era o fato de que, pelos fundamentos religiosos, essas estariam com o “corpo limpo”, no sentido de não manterem relação sexual; posto que a abstenção sexual durante, no mínimo, sete dias antes do ritual, é o principal fundamento mítico-religioso para estar habilitado a lavar o *santo*, afirma Gessi. A atual zeladora explica ainda, que as crianças lavavam as mãos na água corrente e em seguida Dona Aurora passava azeite de dendê com cachaça em suas mãos explicando que era para que os corpos delas ficassem resguardados. Só depois dessa higienização que podiam lavar o *santo*.

As zeladoras lamentam que os mais velhos, detentores dos saberes, segredos dos rituais e das rezas específicas, não ensinaram mais detalhes do culto da “Mesa” para elas. Bina comenta que por eles guardarem os segredos “a sete chaves”, ela acabou não aprendendo nada dos mistérios da “Mesa”, herdando apenas o saber de lavar as pedras, função que sempre desempenhou. Ao que tudo indica, esse é um

saber que ocorre no ritual, onde os antigos zeladores responsáveis acreditavam que era o próprio *santo* que escolhia e se encarregava de instruir os neófitos escolhidos. Assim, à medida que algum integrante da comunidade *boliava* ou *rodava no santo*, a zeladora, como foi o caso de Dona Aurora com Baiquinha, deveria recolher o escolhido para saber as funções para as quais foi escolhido, o que no caso de Baiquinha, foi para preparar os alimentos aos *santos*. À medida que os rituais têm se reduzido ao zelo pelos *santos*, aos seus *assentos* e ao preparo das oferendas aos mesmos, é provável que esse seja o saber suficiente para o desempenho de tais compromissos religiosos. Os saberes relativos às demais funções não foram transmitidos, ao que tudo indica, porque os antigos zeladores, segundo o que nos relatou Elda dos Santos, diziam e acreditavam que os *santos* não haviam escolhido outros membros da comunidade para dar continuidade às demais funções da *Mesa de Santa Bárbara*. Neste sentido, acreditavam que os saberes e segredos não deveriam ser transmitidos para pessoas que não haviam sido escolhidas pelos *santos* para desempenhar funções específicas para as quais não foram escolhidas.

[...] só que eles num passava nada pra gente, que eles sempre guardava em sete chaves. Sete chaves, as coisa que eles sabiam eles guardavam em sete chave. [...] o maior mistério que eles sabiam eles num passaram. Que era um segredo deles. Então a gente num aprendemos nada. Eu pelo menos num aprendi nada, aprendi mesmo as coisas que eu fazia, lavava, que as coisas ainda são as mesmas [...] (CASSIANO B. 2016).

Para Bina, zelar pela Mesa é manter na prática a memória dos ancestrais, demonstrando respeito ao seu culto africano no qual eles louvavam e agradeciam a Deus. Para ela, embora não detenha os demais saberes dos velhos que já se foram, cuidar da limpeza do *assento* de Santa Bárbara, é preservar a “cultura afro que já vem de gerações” (CASSIANO B. 2016) para não perderam a tradição, pois a comunidade “sabe que daqui algum tempo os filho mesmo num vai manter mesmo” (CASSIANO B. 2016).

4.6.6 – As mudanças da *casa dos santos*

O denominado *assentamento* ou *casa dos santos* mais antigo que as narradoras se

recordam ficava na área pertencente à família de Joaquim Felipe da Vitória, no núcleo territorial do Engenho, onde morava Dona Aurora. Depois foi transferido para uma parte do território onde se localizava o núcleo de Manoel Cassiano Filho, onde, com o passar dos anos, a *casa dos santos* que era erguida em uma estrutura de estuque desmoronou. Durante algum tempo os *santos* ficaram abrigados na casa de Dona Domingas em um quarto dentro de casa. Esse abrigo permaneceu até ser erguida uma *casa* menor que a antiga, mas ainda de estuque. Recentemente foi construído um novo *assentamento*, mas agora de alvenaria e telhas de amianto, próximo às casas de Gessi e Bina.

A *casa* ou *assentamento* da *Mesa de Santa Bárbara*, que Dona Aurora chefiava, era relativamente grande, constituída de dois cômodos e de formato retangular. A construção se posicionava com a entrada voltada para a direção do mar; possuía duas portas, uma de entrada que ficava ao centro e a outra no fundo do lado direito para quem se localiza da entrada principal; havia três janelas, uma do lado esquerdo para quem entrava pela porta do salão e as outras, uma na lateral direita do salão e na camarinha. O interior da *casa dos santos* se dividia em dois cômodos: o cômodo de entrada era um salão dividido em dois ambientes, um onde ocorriam os ritos de atendimento ao público e o outro era onde ficava o *assentamento dos santos* propriamente dito; o outro cômodo era a camarinha onde ocorriam as vestimentas. O salão ocupava a maior parte do espaço, nele havia bancos para os assistentes sentarem e era onde os *guias* e *santos* trabalhavam. O *assentamento dos santos* ficava do lado direito da entrada principal, após a janela do salão, em um ressalto de aproximadamente trinta centímetros acima do nível do piso, onde se encontravam *assentadas* Santa Bárbara e outras divindades. A camarinha era um cômodo situado do lado esquerdo, na parte dos fundos, com uma porta de acesso e uma das janelas laterais. Esse cômodo era reservado para as pessoas trocarem de roupa quando incorporavam os *santos* e *guias*, e também era usado por essas entidades para consultas em particular quando necessário.

A cozinha ficava fora da *casa*, do lado contrário à porta do fundo. Separada por uma distância aproximada de um metro do *centro*, ela tinha uma porta que dava acesso ao quintal, não tendo ligação com o *assentamento*, e uma janela na parede do lado direito de quem se posiciona na porta (ver imagem 38). De tamanho relativamente

grande, além do fogão de barro e espaço para lavar as vasilhas, havia mesa, bancos e armário para guardas as panelas. Gessi informa que não havia panelas de alumínio, eram todas grandes (panelões) de ferro e de barro. Também faziam uso de muitas gamelas

Essa estrutura poderá ser melhor visualizada na figura a seguir.



Imagem 38 – Desenho do antigo Assentamento da Mesa de Santa Bárbara

Gessi explica que após iniciada a sessão e feitas as orações na porta de entrada, não era mais permitido passar mais naquela entrada. Caso alguém precisasse entrar

ou sair no salão usava a porta dos fundos. A saída só era possível com autorização do *guia*, caso contrário só era permitida ao final de todos os trabalhos, pois não era para ninguém “ficar dando bobeira pelo mato atoa não” (CASSIANO G. 2016). Após o encerramento da “mesa”, todos saiam, obrigatoriamente, pela porta do fundo.

No presente etnográfico, o *assentamento* se constitui em uma casa alvenaria ainda inacabada, de um único cômodo, com dimensões pequenas medindo aproximadamente quinze metros quadrados sem divisórias. Possui uma porta de entrada do lado esquerdo, voltada para a direção do mar, e uma porta no fundo do lado direito. Tem uma janela, também, voltada para o mar e uma na parede à esquerda da entrada. O *assentamento* está posicionado no canto entre as paredes que não possuem janelas, em um ressalto semelhante ao primeiro.



Imagem 39 – A casa que abriga a Mesa de Santa Bárbara em Linharinho.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016.

A nova casa foi construída com recursos de doações de amigos e em sistema de mutirão onde homens e mulheres trabalharam juntos, uns cavando barro e fazendo “massa”, enquanto outros assentavam as lajotas e faziam o teto. Quando ficou pronto, marcaram o dia da *passagem do santo* de uma casa para a outra. De acordo

com as zeladoras, para se realizar a transferência deveriam fazer uma *devoção* semelhante às que foram feitas anteriormente. As zeladoras se empenharam em convidar as senhoras mais velhas da comunidade que eram *médiuns* no *assento* junto com Dona Aurora, com o propósito de serem auxiliadas nos ritos da *devoção* e por, também, serem consideradas donas da “mesa”, sendo suas presenças indispensáveis. Essas senhoras são chamadas, por consideração, de “mães” por terem ajudado na criação dos mais novos. Assim, convidaram a mãe Ester, mãe Oscarina, mãe Antônia, mãe Cessa, mãe Moçorinha e outras.

O início da celebração ficou marcado para o meio-dia, uma vez que os *santos* precisavam passar por uma encruzilhada, fato que exigia que a realização da cerimônia fosse durante o dia. Contudo, segundo a narrativa de Miúda, os preparativos não ficaram prontos no tempo esperado, pois algumas lideranças da comunidade foram, pela manhã até a localidade de Paraíso, onde os quilombolas estavam cortando os eucaliptos e retomando a posse da terra. A *devoção* só teve início às dezoito horas.

Os rituais para a mudança começaram com as orações e cânticos no *assentamento* antigo, depois iniciaram a transferência, indo à frente a pedra de São Sebastião conduzida por Gessi. Essa zeladora conta que esse Santo vibrava e rodava muito dentro do prato em sua mão, correndo o risco de cair. Gessi contou que foi preciso que a “mãe” Ester colocasse a mão debaixo do prato para lhe dar firmeza e assim terminar o percurso.

Ao chegarem à encruzilhada, segundo Miúda, as “mães” pararam e pediram licença aos *Erus*⁴² e Pombas Giras, em sinal de respeito às entidades espirituais (Tranca

42 Gessi explica que *Eru* era como Dona Aurora e os *médiuns* antigos chamavam os Exus masculinos que trabalhavam na Mesa de Santa Bárbara em Linharinho.

Erú, no Candomblé de Caboclo, é apresentado como um caboclo das matas, assim como Tupinambá, Tupiniquim, Sete flechas, Pena Branca, Sultão das Matas, Sete Serras, Serra Negra, Pedra Preta, Rompe Mato, Raio do Sol, Rompe Nuvem e outros. (Candomblé o Mundo dos Orixas).

Èru, em iorubá é o desonesto, misturador de coisas e desordenador, um espírito mau, “bravo” que desce para perturbar a vida de uma pessoa. Podendo também caga ou pacote de descarga. Para que não perturbe as sessões são colocadas para ele oferendas nas encruzilhadas. (ORIXÁS, UMBANDA E CANDOMBLÉ: ERÚ: Transferência, despacho e trocas).

Verger (1981), explica que Eru são ferros achatados em forma de “T” que batidos uns nos outros, marca o ritmo dos tambores tocados na cerimônia para Òrìsànlá-Obàtálá em Ilê-Ifé, de tradição loruba.

Rua, Sete Encruzilhada, Sete Saias, Cigana e outros) que ali se encontram e caminharam com as pedras – *santos* - para a nova casa. Já no novo abrigo, iniciou-se uma sessão da *Mesa de Santa Bárbara*, como há muito tempo não era feita, segundo Miúda. Durante a sessão, houve sacrifício de frangos, feito pelo senhor Benedito da Hora, primo de Miúda, que mesmo não sendo iniciado como *Alabê*, tem os conhecimentos da função. Miúda conta que quando começaram a entregar as oferendas e cantar o ponto para *lansã*, que diz “*Aaah sasanha aiá* (Oiá ou Oyá), *dê um aaa. Aaah sasanha aiá, de um aaa*”, várias senhoras começaram a incorporar seus *guias* e *nagores*.

Para Miúda, o momento de incorporação, foi de muitas emoções e alegrias, pois foi um momento de reencontros entre *nagores*, familiares e amigos, onde festejaram cantando e batendo o tambor, como ela narra:

Aí ia baixando os guia, baixava todo mundo. Foi dando passe em todo mundo, foi ... Quem chorava, chorava porque tinha muito tempo que num via, né? Aeeeh, e é fulano que chegô, é ciclano, é nagô, um é minha madrinha, o outro é meu padrin e foi. Era pelos ... Momento chorava, momento de cantar e tambô pra dentro. (SANTOS E, 2016).

A sessão seguiu semelhantemente ao passado. Baiquinha preparou as comidas seguindo todas as recomendações do sagrado, tanto para as que foram oferecidas aos *santos* como as que foram servidas ao término da *devoção*. Miúda não soube informar a que horas os trabalhos foram encerrados, mas disse que não chegou até de manhã como ocorria no passado.

4.6.7 – Outras cerimônias religiosas em Linharinho

Ao longo das entrevistas de campo foram sendo informadas algumas celebrações que ocorriam em Linharinho, além das sessões na “*mesa*” já mencionadas. Assim, foram relacionas as cerimônias de batismo na “*mesa*” ou em casa, ladainhas e rituais fúnebres.

Miúda contou que no passado, assim como ela, muitas crianças receberam o **batismo na Mesa de Santa Bárbara** por alguma entidade, isso porque não havia igreja no local e nem padre que visitasse a comunidade. Ela narra que estando já adolescente e muito doente, precisando ser batizada, pois não o fora enquanto criança, sua madrinha, Dona Concessa que incorporava, também, a entidade Jurema, junto com o *guia* chamado Pernambucano realizaram o seu batismo na “mesa”. Os batismos eram realizados em circunstâncias de doença porque, segundo Miúda, “o povo antigo falava que ninguém poderia morrer pagão e se tivesse doente tinha que batizá, que era o batismo [...] que livrava de tudo que é mau, era a palavra de Deus” (SANTOS E, 2016). No passado, segundo Miúda, era comum o batismo ser feito em casa, sendo realizado por um parente ou pessoas mais velhos, contanto que houvesse os padrinhos. Mesmo sendo realizado em casa, “às vezes até os nagôres batizava, baixava e batizava as crianças” (SANTOS E, 2015).

Para a celebração do batismo tanto na “mesa” como em casa, era necessário ter uma bacia com água e um pouquinho de sal; uma toalha, de preferência, branca e vela. Segundo Miúda, ao molhar a cabeça de quem está recebendo o batismo, a pessoa que está celebrando tem que dizer que está batizando em nome do pai, do filho e do espírito santo. De acordo com o entendimento da narradora, essas palavras foram ditas por João Batista, ao anunciar e preparar a chegada de Jesus, e os negros *nagores* por existirem antes de Jesus já conheciam esse sacramento que se popularizou com o cristianismo.

Miúda contou que ainda hoje, na comunidade, dependendo do estado de enfermidade de uma criança, o batismo é feito em casa, porque “o que não pode é a criança morrer pagã” (SANTOS E, 2016). E esse batismo é reconhecido pelo padre que acompanha igreja local.

As ladainhas rezadas para diversos santos, por variados motivos, e o “**ofícios de Nossa Senhora**” rezados em funerais também eram celebrações praticadas pelos moradores de Linharinho. Gessi conta que no passado os rezadores de ladainha eram seu pai Manezinho Cassiano e Dona Oscarina, já o “ofício de Nossa Senhora” quem rezava era o senhor Benedito Cornélia. Segundo as narrativas, a ladainha, não era só para Santa Bárbara, mas também para Nossa Senhora da Penha, São Bartolomeu e São Sebastião, que são santos que recebiam e ainda recebem

promessas dentro da comunidade.

Referindo-se a São Sebastião, Miúda conta que sua mãe, Dona Deolinda, rezava a ladainha todo dia 20 de janeiro, para pagar a promessa feita à este Santo, por ele ter curado sua outra filha Beatriz, quando esta esteve muito doente. São Sebastião, também, era o *guia* que Deolinda incorporava e que tem pedra no *assento*. Quanto à **ladainha de Santa Bárbara**, esta é uma súplica para que o sofrimento dos negros, sobretudo dos quilombolas do Sapê do Norte, tenha fim, como pode ser percebido nos versos cantados por Gessi:

Aba santa e gloriosa.
Mãe amada, ó mãe querida,
Proteja o seus filhos de tanta agonia.

Aba mártir e gloriosa,
Sem paterna compaixão,
Solicita e procurai aos devotos libertação.
(CASSIANO G, 2015)

Biaquinha relembra que a “devoção” da reabertura da “mesa”, no Sábado de Aleluia, era iniciada com uma ladainha, que por ser uma reza estranha com palavras diferentes, a narradora denominou de “**reza-África**” ou “**ladainha africana**” – “ali ela começava, todo mundo rezava, tudo ali direitinho que era uma reza-África, era uma reza estranha, diferente [...] Chama ela de ladainha africana” (SANTOS V, 2016). Embora a ladainha fosse cantada em uma “uma língua enrolada” (SANTOS V, 2016), Baiquinha cantou o verso inicial que diz, “*Ê baaabaêêêê, ê babaêêêê, Ogum ixá êêêê...*” (SANTOS V, 2016), no qual, segundo a entrevistada, *babaê* significa dendê.

A expressão Ogum ixá, Baiquinha não soube informar o que significa, mas em pesquisa sobre qualidades de Oguns encontrei duas referências que podem estar relacionadas com esta expressão, somente se considerarmos que se tratava de línguas africanas que podem ter sofrido alterações fonéticas com o passar do tempo. A primeira se refere ao **Ògún Je Ajá** dada por Verge (1981), ao dizer que “os habitantes de Irê cantavam louvores onde não faltavam a menção a Ògúnjajá, que vem da frase: “Ògún je aja” (Ogum come cachorro). O que lhe valeu o nome de

Ògúnjá”.A segunda Ògún Omini ligado a Oxun e cultuado em Ijexá, podendo ser este Ogum ser chamado de **Ògún Ijexá**⁴³.

Nos dias atuais a ladainha é rezada nas celebrações na igreja, sendo Gessi, Bina ou Miúda as responsáveis por puxar a reza. Gessi faz uma reflexão de que hoje em dia, as pessoas estão deixando de acreditar nos ensinamentos que as gerações passadas deixaram e com isso as tradições, principalmente religiosas, estão enfraquecendo.

Também foi lembrado por Miúda, que até a década de 1970, Dona Aurora era obrigada a pedir licença na delegacia para fazer ladainha, pois era a maneira encontrada para cantar o jongo, rezar *ladainha africana* e realizar as sessões da Mesa, sem serem incomodados pela polícia. Segundo a narradora, todas essas atividades eram uma só, a *Mesa de Santa Bárbara*.

43 Candomblé o mundo dos Orixas. Qualidades do Orixá Ogum.

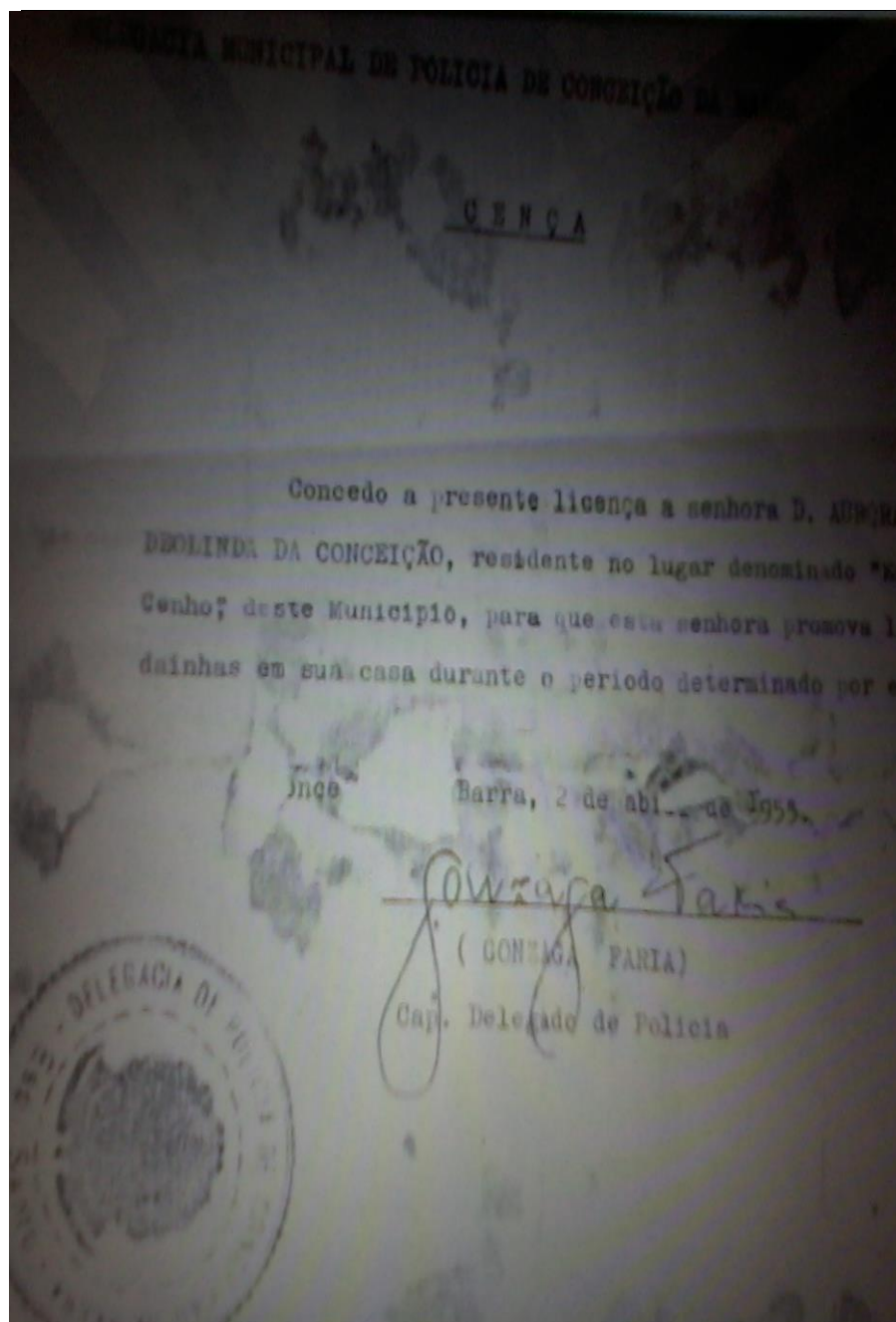


Imagem 40 – Documento mantido sob a guarda de Miúda, neta de Aurora Deolinda da Conceição, em Linharinho.
Foto: Osvaldo Martins de Oliveira. INRC, Relatório II – Patrimônio Cultural Das Comunidades Quilombolas Do Sapê Do Norte, 2008.

Quanto ao ofício de Nossa Senhora, este era rezado por motivo de falecimento na comunidade quando não havia igreja e nem padre. Miúda diz que hoje ainda ele é mantido nos velórios, mas é necessário celebrar missas para a alma da pessoa falecida na igreja.

Outra cerimônia fúnebre era a “**devoção para tirar a mão**”. As narradoras contam

que quando morria um integrante da *Mesa de Santa Bárbara*, era necessário fazer uma sessão específica para que o espírito dessa pessoa se desprendesse do *assento*. A respeito desse ritual, Baiquinha narra:

É também que tinha um pessoal que as vez era ali da mesa, né? Dalí da mesa mesmo, chegado ali dentro ali. Se ele chegasse a falecer, morresse, tinha que fazer; eles falava assim: ah! Vamos fazer uma entrega pra fulano, pra tirar a mão de fulano. (SANTOS V, 2016).

Segundo Baiquinha, dentro do *assento* era montado um oratório, onde eram oferecidos *abadô* e *epô* (azeite de dendê e milho). Ao iniciarem as rezas, estendiam um lençol ou uma toalha grande branca, como se fosse um cortina na frente desse oratório. Pegavam quatro varas finas de “biriba” e batiam nesse pano branco enquanto rezavam e cantavam. A narradora diz que era possível sentir soprar um vento que conduzia uma sombra e ver essa sombra passar por trás do pano. Para os integrantes da Mesa, essa sombra era o espírito da pessoa falecida que veio receber as oferendas. Nesse momento todos batiam palmas. Miúda acrescenta que a “devoção para tirar a mão” era realizada para as pessoas que assumiam posição de liderança dentro do *assento*. Ela entende que era preciso “tirar a mão” dos que morriam do *assento*, para que esses espíritos pudessem estar livres para baixar em outras pessoas e/ou em outras mesas, além de deixar que outras pessoas assumissem suas posições, como a de *Alabê*, tamborzeiro, zeladoras, cozinheira ou mesmo de chefe espiritual. Miúda recorda que a última “devoção para tirar a mão” que ela assistiu foi da Dona Aurora, sua avó.

Para as religiões de matriz africana, segundo Bandeira (2010, p. 46) morrer não finaliza a nossa existência na *Aiyê* (terra), a morte é um momento irradiante de felicidade, visto que encontraremos nossos ancestrais no *orum* (céu). Contudo, os rituais fúnebres foram moldados de muitas formas para orientar os espíritos em suas novas direções que devem seguir, tendo suas denominações e tempo de duração variado de região para região (OLIVEIRA, 2012, p.264). Em termos de comparação entre os rituais de *Axexê* no Candomblé e do *Aressum* no Batuque estudados por esses autores em relação com o que foi descrito pelas zeladoras de Santa Bárbara, há breves semelhanças.

As pequenas semelhanças se coincidem com o uso de varetas de “biriba” para invocar o espírito de quem está recebendo a oferenda, no casa da *Mesa de Santa*

Bárbara, e com “os Ixán, varetas de àtorí, outra árvore sagrada, que serão utilizados pelos Ojés para invocar e controlar os Babás-Egun e os outros Egun, quando manifestados no mundo visível” (SANTOS, 2008, p. 124-5 apud OLIVEIRA, 2012, p.262), nos rituais do Axexê.

Outra semelhança aparente é a utilização de tecidos brancos, porém cada qual com suas especificidades. Na “mesa”, o tecido cobre um altar montado com as oferendas e é surrado com as varetas de “biriba”. No Batuque cobre todos os objetos pertencentes ao orixá do falecido, depois que eles são quebrados propositalmente, indicando a ruptura dos elos religiosos. Na finalização do ritual tudo é enrolado em forma de trouxa no tecido branco, denominado *Alá* (céu) e despachado. No Candomblé o *ará-erum* (falecido) tem seus objetos quebrados e parte deles é enrolado no pano branco e colocado em sua sepultura. Oliveira (2012) diz que o branco é dedicado ao maior orixá, Oxalá, mas, paradoxalmente, em todos os ritos de matriz africana é sinônima de morte.

A semelhança que incide sobre as três expressões religiosas, sem divergência é o objetivo principal de orientar e encaminhar o iniciado e o orixá, depois da morte, a continuarem seus aprendizados no mundo imaterial.

4.6.8 – A continuidade da mesa

Com o falecimento de Dona Aurora, em 09 de janeiro de 1979, seu filho e *Alabê*, Manezinho Cassiano manteve as principais devoções até 1995, quando faleceu com setenta e dois anos. Depois do seu falecimento, sua esposa, Dona Domingas, passou a zelar pelo *assentamento*, compromisso que desepenhou até 2014 quando veio a falecer com oitenta e seis anos. Desde então a função de *chefe da mesa* não foi assumida por ninguém. De acordo com as narrativas, o ofício de “Alabe” não foi transmitido para nenhum sucessor, embora alguns homens mais velhos como o senhor Benedito José da Hora sabem realizar as tarefas dessa função, como foi relatado por Miúda ao narrar sobre as obrigações de corte, quando da última mudança do *assento* de lugar.

Na opinião de Baiquinha, a “mesa” corre o risco de um dia ser abandonada e vir acabar, pois os jovens não tem interesse em acompanhar os poucos rituais que ainda são praticados e de aprender a zelar pela santa. Ela lembra que nos tempos dos “véios”, as crianças tinham boa vontade de querer aprender, se ofereciam para ajudar e às vezes chegavam a se esconder para assistirem os trabalhos, uma vez que os “véios” não ensinavam tudo. E hoje, apesar das zeladoras estarem dispostas a transmitir os conhecimentos, não encontram quem tenha “pique” para está aprendendo. Esse sentimento é expresso em sua narrativa onde ela disse:

É... eu acho que agora tá um tanto difícil. Eu acho que ... chegar a morrer, já chegar nós morrer, aí o santo vai ficar parado, porque num tem gente com esse pique não. Com esse pique aí acho que não tem não. [...] Vai acabar porque num tem ninguém pra ... Os mais novos pra ajudar pra aprender. (SANTOS V, 2016).

Miúda lembrou que quando Dona Aurora morreu fizeram o ritual de “tirar a mão” para o seu espírito do *assento*. E quando a cerimônia terminou, Manezinho Cassiano falou que aquela *devoção*, para aquele fim, fora a última realizada. A decisão dos “véios” em não mais manter o ritual era porque sabiam que não haveria ninguém para realizá-lo de forma correta quando eles morressem, segundo Miúda, e ela conclui dizendo: “num ia encontrar mesmo não. Aí, cabo” (SANTOS E, 2016).

4.7 – O DENDÊ E SUA ENERGIA COSMOLÓGICA



Imagem 41 – Dona Elda (Miúda) ao lado do dendezeiro no quintal de sua casa. Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
22/06/2016.



Imagem 42 – Cacho de amêndoas de dendê. Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
22/06/2016.

O dendê, como já foi dito a cima, tem a força da natureza, podendo essa força ser

empregada nas mais diversas situações do mundo dos homens ou do plano dos seres encantados. Assim, ele aparece nas narrativas como um elemento essencial aos dois planos, perpassando a alimentação, a cura, higienização e quando relacionada à Santa Bárbara, adquire uma importância cosmológica surpreendente, como podemos perceber a partir da análise do ponto a seguir, que soma essas duas potências.

Na fita de Barbara tem dendê.
Na fita de Barbara tem dendê,
desata este nó que eu quero ver!

Salve o tambor Nagô!
Eu quero ver quem tem dendê!

Na fita de Barbara tem dendê,
desata este nó que eu quero ver!

Eu sou Obaluaê, nas ondas do mar!

Esse ponto é entoado pelas senhoras líderes de Linharinho em vários eventos públicos que participam. O cântico às vezes é entoado no início dos encontros, como presenciamos na oficina do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do Patrimônio Cultural das Comunidades Quilombolas do Território do Sapê do Norte, ocorrido em Conceição da Barra no ano de 2009, e que se encontra no final do vídeo-documentário “Reis Quitumbis”, dirigido por Osvaldo Martins de Oliveira. Outras vezes é entoado em momentos distintos, de tensões, como ocorreu em uma diligência à Linharinho, 2006, do Conselho de Defesa Nacional (CDN), para reunir provas contra os trabalhos de identificação territorial por parte do INCRA, como relatou o Antropólogo Sandro J. da Silva que acompanhava a reunião.

A certa altura das narrações ‘dos mais velhos’, sobre a qualidade da água ou uma manobra em que perderam a terra, o vento soprou descontrolado e removeu a cobertura de plástico, e deixou as cabeças descobertas e uma impressão distinta entre os presentes. O espanto das senhoras foi grande e começaram a cantar:

Na fita de Barbara tem dendê/ Na fita de Barbara tem dendê/ desata este nó que eu quero ver!/ Salve o tambor Nagô!/ Eu quero ver quem tem dendê!/Na fita de Barbara tem dendê/ desata este nó que eu quero ver!/ Eu sou Obaluaê, nas ondas do mar!

Todos cantaram e bateram palmas [...]. (SILVA. 2013, p. 16)

Em ambas as situações o ponto, manifestado publicamente, atuou como um signo escolhido para marcar a resistência política e a identidade social quilombola.

Miúda explica que esse ponto era puxado na “mesa”, pelos *nagores* quando as coisas estavam “emboladas”, então para “desembolar” jogavam o dendê e cantavam. Nesse sentido de “desembolar” a situação, podemos pensar a “fita” como os problemas, os “nós” aquilo que está atrapalhando a solucioná-los e o dendê, com suas muitas propriedades, entre elas de aquecer e/ou lubrificar, age facilitando o desembaraçar ou o desatar, uma vez que ao aquecer ele expande e ao esfriar encolhe o material aquecido tornando-o folgado. Já enquanto produto lubrificante torna o material escorregadio diminuindo-lhe o atrito. Assim o ponto invoca as forças sagradas dos *guias* que usarão o dendê para ajudar a resolver os problemas.

Outra forma de tentar interpretar o ponto cantado diante dos representantes do CDN e do INCRA é analisando o nó sendo feito pela própria Santa Bárbara em sua fita energizada e fortificada pelo dendê, para amarrar, prender, segurar, situações desfavoráveis aos seus devotos a fim de protegê-los. Nesse sentido de conflito, o nó assume um caráter positivo de resistência, onde *lansã* desafia a quem queira tentar, a desatá-lo.

Silva (2013) analisa esse ponto, cantado pelas zeladoras, como estando relacionado “à força da comunidade em torno de Santa Bárbara, a recorrente imagem do mar que une e os sapara, os domínios da natureza e aquelas que fazem a mediação entre mundos” (SILVA, 2013, p. 16). Esse autor, em relação ao verso que diz “*eu quero ver quem tem dendê*”, informa que nos saberes tradicionais das religiões afro-brasileiras, interpreta-se que “quem é de dendê”, é uma pessoa guerreira, lutadora, que está sempre integrada aos elementos do tempo, vento e tempestade, buscando neles as condições de fazer justiça. E “As mulheres do quilombo do Linharinho se identificam com estas prerrogativas e exibem suas habilidades e saberes no trato com os assentamentos de Santa Bárbara, onde o dendê é ingrediente fundamental” (SILVA, 2013, p. 16).

Silva, ainda reflete que o dendê faz parte da vida, estando presente nas histórias das zeladoras quando reavivam suas memórias de Linharinho. O dendê sacia a fome e alimenta a alma, se mistura a ancestralidade, “apazigua não só os vivos, ele acalma a tempestade e cura o céu em sua fúria. Na soleira da casa, espalhado com as palavras corretas da Senhora ele põe fim ao rebuliçado vento que guardava as pessoas com medo” (SILVA, 2013, p. 09).

As entrevistadas recordam que quando o tempo formava para tempestade, escurecendo, trovejando e relampejando, Dona Aurora se apressava em apanhar o dendê, a cachaça e vela para *salvar* Santa Bárbara e pedir que ela se acalmasse.

Gessi conta que no dia quatro de dezembro, na comunidade, sempre dava tempestade e até isso tem mudado. Ela disse que antes de cair a chuva, Dona Aurora primeiro fazia uma cruz no chão, colocava azeite de dendê, cachaça, acendia uma vela, rezava e saldava Santa Bárbara dentro do “centro” e depois ia até o terreiro e repetia o mesmo ritual. Se o vento, de tão forte, não deixasse a vela acesa, Dona Aurora colocava, assim mesmo, a vela apagada em cima da cruz e rezava. Então a chuva quando chegava, vinha mais branda.

Como sendo detentor da força da natureza que a compartilha com os homens, o azeite de dendê, assim como todos outros produtos gerados pela natureza, possuem seu valor sagrado, devendo os homens devolver à natureza sempre a primeira parte de tudo que recebe. Sendo Santa Bárbara e seus santos integrantes dessa natureza, também merecem receber as primeiras partes de tudo que lhes são ofertados.

Assim, o azeite de dendê consumido na “mesa” deve ser o primeiro litro da primeira panela, quando pronto, para esse objetivo. Uma vez separado e entregue ao *santo*, o seu uso passa a ser exclusivo para o *assento*. Gessi relata que esses saberes foram transmitidos por sua avó, Aurora, que ensinou que as coisas ofertadas aos *santos* têm que ser puras e sagradas, não podendo ser primeiras usufruídas pelos homens para depois ser entregue a eles, pois aos *santos* não se oferece restos, mas sim, a primeira parte de tudo que se produz.

Contudo não basta ser o primeiro litro para ser usado na “mesa”, tem que ser azeite de dendê *batizado*. Segundo a explicação de Gessi, o *batismo* se constitui em adicionar uma *pitada* de sal dentro da primeira panela que vai ao fogo com os frutos amassados e água, antes de separar o óleo. Por esse motivo só as zeladores preparam o azeite de dendê que vai à “mesa”.

Como aos santos só deve ser oferecidos produtos de boa qualidade, também a cachaça tem que ser de *primeira*, não pode ser qualquer uma; pois ela ganha

sentido de elemento de limpeza e purificação, podendo ser usada no preparo de *banho de descarrego*, portanto é necessária que seja uma cachaça *pura*.

Gessi conta que Dona Aurora dizia que a cachaça descarregava as energias negativas e sempre que alguém chegava até ela queixando-se de que estava com “mau olhado” sobre si, ela receitava pingar a cachaça na água e tomar banho do pescoço para baixo; às vezes quando a pessoa estava com algum problema espiritual mais sério, ela mandava tomar o banho só de cachaça para afastar o que estava fazendo o mau e “limpar” o corpo.

4.8 – A RODA DE JONGO: DA MESA AO JONGO DE SANTA BÁRBARA

O jongo de Linharinho está associado à *Mesa de Santa Bárbara* e seus praticantes o tem como uma tradição viva pertencente aos *nagores*, que neste caso não se refere exclusivamente aos nagôs propriamente ditos, mas a todos os ancestrais africanos da comunidade, sejam nagôs ou bantos, que são invocados por meio dos cantos durante os cultos na *Mesa de Santa Bárbara* ou nos pontos cantado em uma *roda de jongo* para a mesma santa. No sentido de manter viva as lembranças dos antepassados, as *rodas de jongo* em Linharinho se tornam instrumento de afirmação de origem, como pode ser observado na frase dita por Miúda: “Nós em Linharinho às vezes nós fala, vamos fazer a dança pra os... dos nagores, pra num perder a nossa memória que é desde o tempo ...”. (SANTOS E, 2012), se referindo ao tempo que os ancestrais africanos estiveram em terra, tempo dos *nagores africanos*. Dessa maneira, a dança e a roda do jongo serve como um demarcador cultural e temporal de origem e de pertencimento étnico, isto é, o jongo é tomado como um demarcador da identidade quilombola em Linharinho, assim como se verifica em Oliveira (2016), em outras comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, tais como em São Cristóvão no município de São Mateus, Monte Alegre em Cachoeiro de Itapemirim e em Cacimbinha e Boa Esperança no município de Presidente Kênedly.

Recordando o tempo em que havia atividades quase permanentes na “Mesa” com os *nagores*, as mulheres de Linharinho afirmam que a *roda de jongo* era formada,

geralmente, no momento da sessão, em que os *guias* e *santos* já haviam terminado seus trabalhos e esperavam as comidas ficarem prontas para serem arriadas, como nos explicou Baiquinha:

[...] Ali quando chegava de manhã cedo que acabava de rezar, que tava todo mundo terminado, já: 'ehhh a comida ta pronta?' 'Falta uma coisa. Falta fazer o quiabo'. O outro, 'falta fazer o arroz, falta num sei o quê'. 'Então vão fazer uma roda de jongo até terminar'. Aí o pessoal botava o tambô do lado de fora ... aí cê vê poeira levantar. (Risos) Dançaaava. Era tão bom menino. Era animado. Depois dali, quando acabava, 'tá tudo pronto?' 'Tá pronto'. 'Então vão comer'." (SANTOS V, 2016).

Também podemos analisar desse momento que na verdade eram os participantes do ritual ou sessão que estavam esperando para comer. Isso é bem comum no candomblé. A comida servida aos participantes da festa ocorre no final e geralmente a comida é parte do que se ofertou às divindades. Nos candomblés ketos do Espírito Santo e do Rio de Janeiro, geralmente fazem uma roda de samba enquanto esperam a comida.

No entanto não era em todas as sessões que o jongo era dançado. Gessi nos conta que não havia a *brincadeira* nos dias da quarta-feira de cinza, cerimônia de luto e nas sessões exclusivas para limpeza espiritual ou cuidar de doenças, pois nesses dias, segundo a narradora, “era uma coisa mais séria” (CASSIANO G, 2016), não que nos outros dias não o fossem. Assim, a *roda de jongo* só era dançada em sessão como, por exemplo, no Sábado de Aleluia, que dado o caráter de renovação, louvação, agradecimento, animação e que envolvia toda a comunidade, nesse dia, se tornava uma grande festa.

Gessi conta que era Dona Aurora quem pedia aos tamborzeiro para fazerem a roda, então estes, dizendo: “Vamo bater o tambô pra criança brinca na roda” (CASSIANO G, 2016), colocavam os tambores do lado de fora do “centro” e Manezinho Cassiano iniciava a cantoria. Segundo a entrevistada, devido à presença das crianças na *brincadeira* os pontos do jongo eram mais “leve” do que os puxados na “mesa”. Assim, embora a *roda de jongo* fosse uma continuidade das práticas das devoções da “mesa” e alguns pontos do jongo louvasse também Santa Bárbara, os mesmos não eram tocados para os *guias* e *santos* durante as sessões. E nem os pontos do jongo eram entoados na “mesa”, embora em uma das apresentações do Jongo de Santa Bárbara na festa de São Pedro, na cidade de Conceição da Barra, Gessi

tenha puxado um ponto de jongo, que segundo Miúda, era ponto de Mesa.

A Baiquinha lembra que o primeiro toque do tambor para que as *cabeceiras* se posicionassem e formassem a roda era acompanhado do “Ôlé, ôléêêê... ôlé, ôléêêê êêêê ...”. Quando a roda já estava formada e as “cabeceiras” começavam a rodar iniciando o bailado, então catavam:

A cabicera é uma flôôô, o que é meu amôôô.
A cabicera é uma flôôô, o que é meu amôôô.
A cabicera é uma flôôô, o que é meu amôôô

Segundo Baiquinha, enquanto uma parte do grupo ou um dos integrantes cantava, “o outro respondia, e o tambô tá em cima tocando” (SANTOS V, 2016). Dizem que nessa roda, qualquer mulher, que soubesse desenvolver a função, podia ser uma cabeceira.

Gessi lembra que logo após esse primeiro ponto, sua tia, Deolinda Cassiano (a Moça), gostava de cantar dois pontos para Santa Bárbara que demonstra bem a relação do jongo com os símbolos da religiosidade e os produtos do trabalho dos quilombolas de Linharinho. O primeiro ponto dizia:

Acoorda povo, levaanta e venham vêêê!
No Jongo de Santa Bárbara, tem farofa com dendêêê!
Acoorda povo, levanta e venham vêêê!
No Jongo de Santa Bárbara tem farofa com dendêêê

E o segundo ponto dizia:

Santa Bááárbara chamô, devoto chegô na hora.
Quem trabalha com luta em Deus, sempre ganha a vitória.

O ponto acima, demonstra bem o espírito guerreiro que está relacionado às mulheres de lانسã em Linharinho, visto que são elas que ali conduzem as lutas em todas as frentes de batalha da comunidade. A fé em Santa Bárbara, que segundo Gessi é lانسã ou Maria Curisco, é o combustível que alimenta suas esperanças de que alcançarão a vitória na luta por seu território. Um outro ponto que geralmente, segundo Baiquinha e Domingos Abraão, era cantado logo no início da roda e que atualmente é compartilhado com os quilombolas jongueiros da comunidade de São Cristóvão, com algumas variações, é:

Êh, êh, êh! Ô, cadê a mulher do Jongo? Ô tamburê tá chamando.

Ô, cadê a mulher do Jongo? Ô tamburê ta chamando.

Sua saia num tem roda, mais a minha que roda tem.
Oi sua saia não tem roda, mais a minha que roda tem.

O tambô vai pará mulher, num para não.
O Tambô vai pará, num para não.
O tambô vai pará, num para não.

Outro ponto compartilhado com outros grupos jongueiros do norte do Espírito Santo é o ponto denominado *Maná*, que foi recordado por Elda dos Santos e assim cantado:

Ô manááá, ô manááá, ô manááá eu sou.
Aprendi dançar mana nos braços do meu amor.

Segundo Gessi, quando na *roda de jongo*, os mais velhos puxavam o ponto referindo-se aos cheiros de cravos e rosas na *casa de Santa Bárbara*, indicava que a participação das crianças na roda estava no fim. O ponto dizia:

Minha Santa Bárbara sua casa cheeeira,
cheira cravo e rooosa, cheira flô de laranjeeira.

Ao cantarem esse ponto, Dona Aurora passava a mão na cabeça de todos, com o objetivo de passar para o tambor os possíveis sintomas de dor de cabeça ou do corpo, pois ela acreditava que a *roda de jongo* é um espaço onde circulam energias e ressoam as vibrações emanadas pelos tambores, possibilitando às pessoas aflorarem suas mediunidades.

[...] aí a gente ia brincar. Só que, porém, ela ... quando era pra parar o jongo, ela sempre passava a mão na cabeça de todo mundo, e dizia ela que tava entregando ao tambô pra pessoa num ficar com dor no corpo, com dor de cabeça. Assim ela falava pra gente, que toda vez que brinca o jongo junto, entrega pro tambô, que ali recebe tudo, é ali que faz o tom, ali é que dá o eco, ali que faz você escutar. (CASSIANO G, 2016).

Gessi ressalta que estes pontos, ainda hoje são os mesmos que ela canta com o Grupo de Jongo de Santa Bárbara, formado recentemente em Linharinho.

Embora, o ponto que versa sobre parar o tambor, indicasse que as mãos dos tamborzeiros estavam cansadas de bater, como explicou Seu Domingos Abraão, ele não é necessariamente o ponto de encerramento da brincadeira. Na opinião dele e Baiquinha, não havia um ponto específico para fechar a roda, segundo ela, bastaria que as pessoas estivessem cansadas e desistissem de rodar ou bater o tambor para

a brincadeira chegar ao final.

Apesar do jongo ser parte integrante dos cultos aos *nagores*, Miúda argumenta que ele sempre foi uma das práticas de lazer da comunidade, não tendo um tempo determinado para ocorrer, pois segundo ela, “na hora que eles queria fazer uma rodada de jongo [...] qualquer momento eles fazia jongo. Se eles fizessem um baile, se eles quisesse eles dançava jongo. Se eles fizessem uma fogueira, se quisesse dançava o jongo. Os velhos era assim”. (SANTOS E, 2016).

Baiquinha lembra que nas festas juninas eram assados na fogueira batatas e aipim, tocavam forró e dançavam o jongo. As *rodas de jongo* também servia para animar as noites em que os integrantes do “Samba de São Benedito”, vindo esmolando de Mucuri (BA) pela região, dormia na casa do Seu Antônio Abraão. Sobre a estada de São Benedito na comunidade, a narradora recorda que matavam um porco para ser servido à noite enquanto sambavam e brincavam o jongo, e assim: “virava de noite, chamava o povão e o pau quebrava”! (SANTOS V, 2016).

Embora, o jongo sempre tenha sido praticado, tanto na “mesa” quanto nas reuniões festivas da comunidade, ele não fora uma apresentação, uma produção programada com o intuito de entreter os visitantes. A sua prática não estava associada a uma “festa do jongo”, como na atualidade tem ocorrido. Também não havia um “grupo de jongo” formado exclusivamente para fazer representações em outros lugares, como explica Baiquinha:

[...] Aqui não tinha jongo ... ou se não quando chegasse um santo ... mais um santo. Que aqui num tinha jongo assim dizer que o jongo servia de uma festa não. O jongo aqui era desse jeito aí. Jongo aqui num servia de festa pra ... hoje tem um jongo em tal lugar, vamos lá assistir o jongo, não. De jeito nenhum. O jongo aqui era desse jeito que eu tô falando pra vocês aí [...] Tava que o pessoal sabia dançar, sabia cantar o jongo todin, mais num era assim, costumado fazer festa de jongo como agora eu to vendo aí. Fazendo festa de jongo é bom e é bonito, mais num tinha não. (SANTOS V, 2016.)

Gessi recorda, também, que o jongo em Linharinho sempre foi dançado nos dias de *ajuntamentos*, que é uma espécie de mutirão para realizarem comunitariamente os trabalhos de plantação, colheita e construção de casas. Após um mutirão sempre rezavam uma ladainha e depois brincavam o jongo. As narradoras contam que entre as tarefas realizadas em mutirão e a reza da ladainha, também, eram servidas

refeições comunitárias que incluíam, entre outros alimentos, o beiju de massa, beiju de goma com farinha de amendoim, arroz de coco e muchá de canjiquinha.

Para o Seu Domingos Abraão, a *roda de jongo*, desde o tempo dos antigos, é uma diversão da qual homens, mulheres, crianças e idosos podem participar dançando dentro da roda. Ele lembra que quando formava uma *roda de jongo*, “os homens tomava uns gole [de pinga] caia dentro” (ABRAÃO, 2016) e complementa dizendo que a pinga era para esquentar, pois sem ela a roda ficava desaminada. Da participação infantil no jongo, Baiquinha narra, entre risos: “as criancinhas gostava, chegava ter as perninhas fininhas assim ó” (SANTOS V, 2016). Ela diz que ainda hoje, quando batem o tambor e cantam jongo, “eles pula dentro que ficam cheio de cinza” (SANTOS V, 2016), isto é, ficam com as pernas esbranquiçadas de tanta poeira.

Essa forma pela qual a “roda do jongo” em Linharinho foi apresentada, não sendo dançada unicamente por mulheres e sem a predominância de adolescentes e jovens, como alguns grupos estão compostos, é a forma tradicional como ocorria o jongo no território do Sapê do Norte, antes de adotarem a nomeação de pertencimento do santo e da localidade ou da formação de grupos específicos. Na atualidade, alguns grupos de jongo além de se apresentarem ou representarem fora dos seus calendários religiosos, usam uniformes e mantêm diálogos e negociações com as agências governamentais. Dessa maneira os quilombolas demarcam por meio da tradição do jongo seu pertencimento social à suas comunidades diante do poder público.

Seguindo a o fluxo das reelaborações da cultura do jongo que vem ocorrendo na atualidade, a partir de 2012, Linharinho formou o Grupo de Jongo de Santa Bárbara. A iniciativa ocorreu quando receberam da Secretaria Estadual de Cultura (SECULT) a proposta de participar do projeto “Assuntando o Corpo de Baile”. O projeto tinha o propósito de promover, junto com os integrantes da comunidade, encontros de saberes entre mestres da cultura popular e os professores bailarinos da Escola Técnica de Dança e Teatro Fafi de Vitória, com a finalidade de juntos ministrarem aulas de danças de ritmo afro-brasileiro. O objetivo era trocar experiências relativas às danças afro-brasileiras praticadas tradicionalmente pela comunidade e as performances técnicas de apresentação cênica.

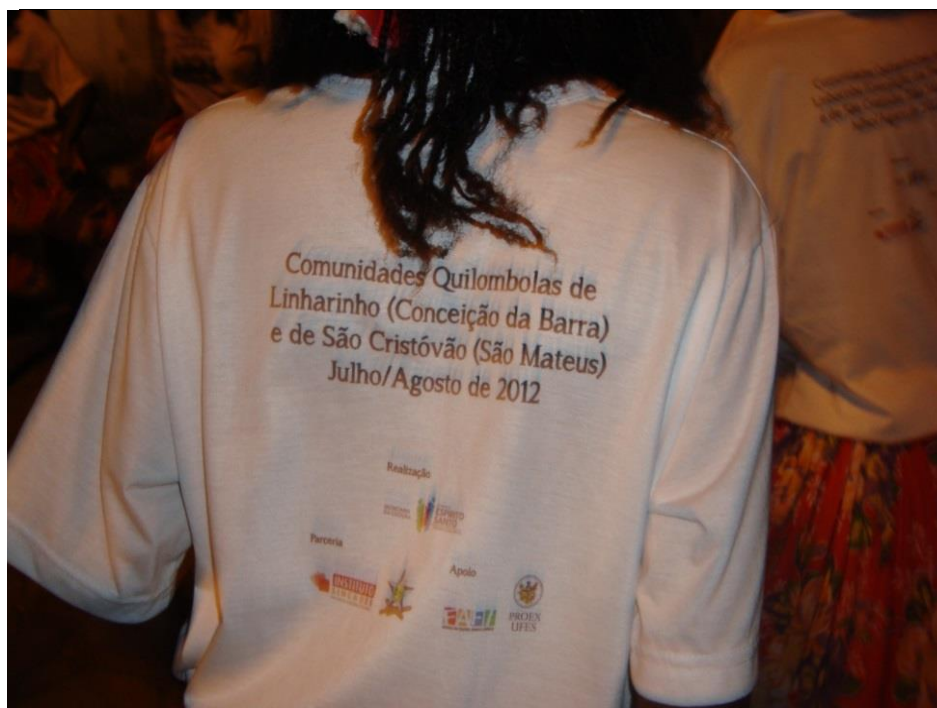


Imagem 43 – Grupo de Jongo de Santa Bárbara – Comunidade Quilombola de Linharinho.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
29/07/2013.

A proposta foi aceita. E no encerramento das aulas, a comunidade fez uma apresentação de uma coreografia ensaiada a partir da junção das técnicas de dança cênica, com o ritmo e as cantigas do jongo. Essa experiência animou a comunidade, que reuniu um grupo para ensaiar o jongo com as novas performances aprendidas, para apresentar e representar o quilombo Linharinho dentro e fora da comunidade, transformando o jongo em um idioma de interação e de negociação nas fronteiras das relações sociais com vários agentes externos.

No primeiro momento de estruturação do grupo do jongo, esteve como mestra a senhora Gessi Cassiano, que recebeu, em 2015, o prêmio “Mestre Armojo do Folclore Capixaba”. Esse prêmio tem por objetivo, entre outros, reconhecer e valorizar os mestres produtores de cultura popular, concedendo a esses o título de “Mestre da Cultura Popular do Espírito Santo”.



Imagem 44 – Gessi Cassiano – Mestre do Grupo de Jongo de Santa Bárbara.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
29/07/2013

O grupo foi formado por dezessete integrantes, sendo quatorze dançadeiras entre adolescentes e jovens; dois tamborzeiros e um reco-reco. Os tambores são um de madeira e outro de PVC. O reco-reco é de madeira.

A formação da roda para o início da dança se faz da seguinte maneira: a mestra, no caso Gessi, fica em pé juntos aos tamborzeiros, que sentam cavalcando sobre os tambores deitados no chão, e o tocador de ganzá (que outras localidades do Espírito Santo é denominado reco-reco), enquanto uma das adolescentes segura o estandarte com uma pintura de Santa Bárbara ao lado dos tocadores. As demais dançadeiras fazem uma roda inicial de mãos dadas em frente dos tambores.

Ao iniciar o primeiro ponto a roda gira bailando para um dos lados e em seguida são formadas duas filas que se posicionam uma de frente para a outra, sempre bailando. As filas começam um movimento sincronizado, onde as duas dançadeiras de uma extremidade se direcionam para a outra ponta passando entre as duas filas, sendo seguidas das demais e formando duas novas rodas. Repetem esse movimento algumas vezes.

Retornam o círculo e giram, dessa vez, alternando os lados. Depois de alguns giros, a roda para e as dançadeiras se posicionam três em três. Em determinado momento, é mantido o círculo, mas as dançadeiras se posicionam três em três e começa a *costura*, um bailado em forma de um “oito” passando uma pela outra. A movimentação para formar o “oito” se dá ao mesmo tempo nos sentidos direita e esquerda, mas fazendo a roda girar sempre no sentido anti-horário, ou como os jongueiros dizem, seguindo a movimentação da terra. Isso faz com que o trio não seja fixo, possibilitando as dançadeiras formarem dois “oitos” no mesmo bailado. Tendo em vista que são várias dançadeiras repetindo os movimentos em “oito”, dá a impressão de que os “oitos” estão entrelaçados como os elos de uma corrente. Esse movimento em forma de “oito”, me parece ser um elemento comum nas rodas de jongo no Sapê do Norte, tendo em vista que todos os grupos conhecidos o realizam.



Imagem 45 – Apresentação do Grupo de Jongo de Linharinho na festa de São Pedro em Conceição da Barra.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
29/06/2013

Terminando essa coreografia, a roda é refeita, dá mais alguns giros e as dançadeiras voltam a se posicionar em duas filas. Nesse momento executam vários movimentos individualmente para esquerda e para direita, para frente e para trás, às

vezes com as levantadas para cima, outras com os braços estendidos para os lados, outrora batendo palmas, sempre dançado e de forma sincronizada. Esses movimentos foram inseridos na roda depois do projeto já citado.

Para o encerramento da *roda de jongo* são mantidas as filas viradas para o lado oposto aos instrumentos e o estandarte; e ao ritmo do último ponto, são repetidos os movimentos em que as duas dançadeiras de uma extremidade se dirige a outra ponta passando entre as duas filas, sendo seguidas das demais e formando duas novas rodas. Essas duas rodas circulam uma em sentidos contrários (direita/esquerda) e no ponto que se aproximam, em pares as dançadeiras se dão as mãos até que todas formem um par dando origem a uma fila de pares, ainda voltada para o lado oposto aos instrumentos. Os pares movimentam a fila para frente, sendo que cada par, de novo, sai por um sentido diferente da fila e volte para o seu final. Quando todos os pares fizeram esse movimento, o primeiro par seguindo a frente sai da área reservada à brincadeira, sendo seguido pelos demais, encerrando assim a “roda do jongo”.



Imagem 46 – O grupo se preparando para encerrar a roda de jongo. Festa de São Pedro na cidade de Conceição da Barra.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
29/06/2013.

A *roda do jongo* recebeu influência das performances cênicas aprendidas também com as trocas de saberes entre mestres no projeto “Assuntando o Corpo de Baile” já mencionado, porém os pontos permaneceram os mesmos das tradições religiosas de sua origem como já foi descrito acima por Gessi. Alguns desses pontos foram cantados na representação do grupo em 2013, na tradicional festa de São Pedro, em Conceição da Barra.

Os pontos de abertura da roda, foram:

Acorda povo, levanta e vem ver! No Jongo de Santa Bárbara, tem farofa com dendê.

Santa Bárbara chamou, devoto chegou na hora.
Quem trabalha com luta em Deus, sempre ganha a vitória.

Para o encerramento da roda foram cantados os seguintes pontos:

Ô minha Santa Bárbara, eu já vou embora.
Eu já vou com Deus e Nossa Senhora.

Ô pare esse Jongo.
Num para não.
Ô pare esse Jongo.
Num para não.
Ô pare esse Jongo.
Num para não.

Adeus meu povo, povão da retirada.
Adeus morena, terminou nossa jongada.

Ô pare esse Jongo.
Num para não.
Ô pare esse Jongo.
Num para não.

O primeiro verso do ponto de abertura da roda do Jongo de Santa Bárbara faz referência à farofa e ao dendê, dois símbolos das atividades produtivas tradicionais da Comunidade de Linharinho, bem como de outras comunidades quilombolas do Sapê do Norte. O azeite de dendê, além de estar presente na *Mesa de Santa Bárbara* como um símbolo de limpeza do *santo*, visto que é usado segundo as acepções locais para *lavar o santo*, ele é parte também da higienização humana, pois no Sapê do Norte, os quilombolas produzem sabão com a borra do azeite de dendê. O mesmo azeite, associado à farinha de mandioca se produz a farofa, se tornando um prato da alimentação quilombola e oferenda para Iansã, Cosme e Damião em suas respectivas mesas, e para Exu nos terreiros de Umbanda e

Candomblé. Esses dois produtos serão mais bem analisados, neste texto, mais adiante.

Após algumas representações, o Grupo de Jongo de Santa Barbara, suspendeu suas atividades por causa de contratempo dentro da comunidade. Gessi, que estava como mestra, precisou se afastar da comunidade para cuidar da sua mãe que veio a falecer em dois mil e quatorze; em dois mil e quinze, também morreu Dona Oscarina. Por serem pessoas muito queridas e importantes na *devoção* à Santa Bárbara, seus falecimentos geraram luto, não proporcionando momentos adequados para realizarem ensaios da *roda de jongo*. Passado esse período de luto, algumas integrantes por motivos de estudos ou trabalho precisaram mudar da comunidade desfalcando o grupo. Embora Gessi estivesse disposta a reunir o grupo com novos integrantes, até o término dessa pesquisa o grupo de jongo não havia retornado às atividades.

4.9 – A FESTA DE SANTA BÁRBARA

O dia quatro de dezembro é o dia de Santa Bárbara, essa data é marcada como o dia de seu nascimento e em Linharinho sempre foi comemorado com celebrações festivas tanto no *assentamento* da *Mesa de Santa Bárbara* como na igreja católica local. No *assento*, como já vimos, no passado era celebrado uma grande *devoção* com presença de muitas pessoas, inclusive vindas de localidades como Conceição da Barra e do Braço do Rio. No tempo atual, de acordo com as narrativas de Miúda e Gessi, a *devoção* se restringiu às zeladoras e seus familiares, sendo realizado o rito de lavar os santos, oferecer o azeite de dendê, a cachaça, algum alimento, acender velas e fazer orações.

Gessi conta que neste último quatro de dezembro (2015) no *assentamento* foi feito uma pequena *devoção*, que comparada com às do tempo de Dona Aurora, foi considerada pela entrevista como se não tivesse sido feito nada, como visto em sua narração: “Lá no terreiro não foi feito nada. Oque Bina mais Miúda lavou, colocou cachaça, colocou... ééé... caruru de quiabo, colocou arroz sem sal, acendeu vela ...

Que lá que nem hoje ... num fez nada” (CASSIANO G, 2015).

Já no templo católico em anos anteriores, as festividades ocorriam ao longo do dia com celebração de missa, almoço comunitário, brincadeiras para crianças e forró. Nesse ano de 2015, em que acompanhei as atividades na igreja, pela parte da manhã houve uma apresentação de *roda de jongo* realizada pelas crianças, que estão tendo aulas de jongo com os mestres Antônio Conceição e Anísio Ribeiro na escola local. Em seguida foi celebrado um culto pelas crianças e para elas. Ao final do culto todos que estava presentes se reuniram em volta de um bolo confeitado e com uma vela acesa sobre ele (característicos de aniversário), que estava ao lado de Santa Bárbara, e ao som de palmas cantaram parabéns para a mesma. Na sequência o bolo foi distribuído aos presentes acompanhado de refrigerante.

À tarde, com a presença de um padre, fizeram a procissão saindo com a Santa Bárbara em um andor de dentro da igreja, entoando cânticos e orações e soltando fogos; deram uma volta ao redor do campo de futebol e retornaram a igreja. O padre iniciou a missa comparando Santa Bárbara com Iansã, ressaltando que esta santa é um grande exemplo de força e de luta pela libertação do povo, pois morreu defendendo os ensinamentos de Jesus, que pregam a liberdade do povo com o fim do sofrimento e da opressão. Já Iansã, a quem no sincretismo religioso foi relacionada à Santa Bárbara, é aquela que tem a força de Deus e defende o povo negro da opressão. A celebração teve um tempo aproximado de duas horas, sendo encerrada como o hino de Santa Bárbara que diz:

Bárbara santa e gloriosa.
Mãe amável, ó mãe sofrida.
Buscando a liberdade desta gente tão Sofrida.

Bárbara santa e gloriosa
Por seus pai foi condenada
Por ser virgem não aceita
Pelos grandes é rejeitada.

Bárbara mártir e gloriosa
Sem paterna compaixão
Solicita e procurai aos devotos libertação.

Glória ao pai e glória ao filho
Glória ao Espírito Santo
E gloriosa Santa Barbara
Pelos séculos, séculos amém.

Ao final da celebração houve uma grande queima de fogos. Todos se dirigiram ao pátio da igreja onde, próximo a uma grande cruz de madeira enfincada no chão, estava em uma mesa Santa Bárbara e outro bolo confeitado, maior do que o primeiro. As pessoas se reuniram em torno da mesa e cantaram parabéns para ela. Outra vez o bolo foi distribuído junto com refrigerante. As pessoas não foram logo embora, algumas conversavam enquanto alguns homens um pouco afastados cantavam e batiam os mesmos tambores usados durante a missa.

Ao ser indagada, por que a comemoração do dia de Santa Bárbara é cantado parabéns e distribuído bolo, Gessi explicou:

É porque o dia de Santa Bárbara a gente num comemora o dia de morte dela, a gente comemora o dia do nascimento, que é o dia quatro de dezembro que a gente comemora. E todas crianças gosta de ter um bolo. A gente num vai fazer uma torta, nós vamo fazer um doce que é saudável na vida de todos nós. (CASSIANO G, 2015).

Gessi lembra que nos anos passados além do bolo para oferecer a Santa, a comunidade se reunia nesse dia e fazia um almoço comunitário. Havia uma presença maior de adultos, porque priorizavam a tradição de comemorar essa data. Esse costume aos poucos vem sendo deixado de ser praticado pela geração mais nova. Assim, para que a tradição não seja esquecida, os dirigentes da comunidade vêm buscando inserir as crianças nas atividades, como foi percebido e o bolo, além de ajudar a prender a atenção, é uma forma de agradá-las, segundo Gessi.

De acordo com a avaliação da narradora, a diminuição da participação adulta na festa da igreja, se dá pelo fato de alguns falecimentos, por esse ano ter ocorrido em uma quinta-feira e algumas pessoas estavam trabalhando fora da comunidade e outras, ela diz, não saber o motivo.

4.9.1 – As imagens de Iansã e santa Bárbara

A representação física simbólica dessa entidade se faz de duas formas. A primeira na forma de *pedra de corisco*, sendo a maior pedra no *assento*, denominada Maria

Corisco. A outra forma na qual a santa está representada é uma confecção originalmente em madeira medindo aproximadamente 40 centímetros que fica dentro da igreja. Esta Santa, após sofrer parcialmente uma queimadura, a parte afetada foi restaurada com gesso.

De cor branca com cabelos semelhantes aos naturais e com um olhar fixo direcionado para frente, a santa traz à cabeça uma coroa de metal e está vestida com um vestido, o qual na parte superior tem a gola de renda, sendo as mangas cumpridas e de cor branca; o tronco até a cintura é cor de rosa claro. A parte inferior, a partir da cintura, é composta por duas saias, sendo uma curta de cor branca com renda igual a gola, posta sobre a segunda que é longa até os pés e do mesmo tecido rosa claro. Essa veste faz lembrar as antigas batinas usadas por sacerdotes cristãos e, também, as roupas usadas por sacerdotisas das religiões de matriz africana. A Santa tem, também, ao pescoço, terços, crucifixo, fios de conta, colares de diversos metais e um feito de pedras nas cores branca e roxas com esferas douradas. Essa Santa Bárbara não tem semelhança com outras representações, da mesma santa, produzidas pelo cristianismo, nas quais, geralmente, ela é retratada vestindo um vestido branco e uma capa vermelha, portando uma espada em uma das mãos e na outra um cálice como vista em outra representação da santa de menor porte e um quadro em uma das paredes da igreja.

De acordo com as narradoras e suas memórias, a santa sempre esteve com essa roupa. Arriscam a dizer que ela veio trazida pelos seus antepassados vestida dessa forma. A partir dessa provável origem, podemos imaginar que a presença dessa Santa Bárbara em Linharinho é tão antiga quanto o culto à Iansã. Ambas as formas materiais, a pedra de Maria Corisco e a Santa Barbara de madeira, são as representações das duas dimensões religiosas que se fundem e organizam a dinâmica social, além de ser uma narrativa que apresenta as divindades como modelos de lutas por garantias dos direitos étnicos da comunidade.

Miúda conta que a Santa Bárbara, antes da construção da igreja, ficava sob a guarda do seu tio-paterno Leovegildo em sua casa, porém antes de chegar até Leovegildo, ela pertencera a avó de João Cosme José dos Santos, que vem ser tataravô paterno de Miúda. Segundo a entrevistada, a santa é do tempo em que a família de seu pai morava no Engenho e trabalhava para Rita Cunha. As narrativas

não só expressam a antiguidade da tradição de zelar por Santa Bárbara, como também, exprimem o pertencimento a essa terra. Sinaliza a temporalidade da Santa como o marco da chegada dos ancestrais nas terras que hoje constitui a comunidade, ela se torna o ponto demarcador do início da formação da comunidade étnica quilombola que é hoje Linharinho.



Imagem 47 – Orona Jagun.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016.



Imagem 48 – Santa Bárbara.
Foto: Luiz Henrique Rodrigues.
07/05/2016.

4.9.2 – A reestruturação da comunidade católica de Santa Bárbara de Linharinho

A comunidade católica de Linharinho foi fundada em 1970 (FERREIRA, 2004, p. 154). Contudo, segundo as narrativas de Gessi, por volta dos anos de 2007 a

comunidade estava precária financeiramente, não cobrindo minimamente os gastos da igreja. Foi nesse período que ela assumiu a presidência da igreja de Santa Bárbara, quase por acaso, tendo que aprender a desenvolver o papel da liderança que o cargo requeria na época.

Gessi diz que se tornou presidente da comunidade católica por indicação de seu irmão Gelson que, segundo ela, é ateu, pois não frequenta a igreja e nem vai a nenhum “centro de mesa”, e também não se envolve com as atividades sociais da comunidade. A indicação para o cargo foi um surpresa geral, visto que ela havia recentemente voltado a morar, definitivamente, em Linharinho, após trabalhar e morar em casa de família, em Conceição da Barra, por dezesseis anos.

Gessi narra que sempre teve sua roça nas terras de seu pai e quando podia ia lá cuidar dela. Mas resolveu voltar da Barra, depois de ter um sonho que a perturbou, e por ter a sensibilidade aguçada, passou a sentir um incomodo que só melhorava quando estava na casa de seus pais. Com um mês que estava em Linharinho, ela foi a uma missa, na qual o padre se queixou da situação financeira daquela igreja, dizendo que se nada fosse feito para melhorá-la, ele não faria mais celebrações na comunidade. A situação econômica da igreja era tão ruim, conta Gessi, que ao encerrar uma celebração, apagavam a vela para ser acesa no próximo domingo.

Nesta missa foi marcada uma reunião para resolver esse problema e formar a diretoria da comunidade católica. O dia escolhido foi um domingo para que todos pudessem estar presentes. Nesse dia, depois da missa, foi feito um almoço comunitário e em seguida se reuniram na igreja. Quando já haviam discutido e indicado os nomes para a diretoria, faltando só o de presidente, encargo que ninguém queria assumir, Gessi conta que seu irmão Gelson, chegou à janela, vindo do meio do mato onde estava com as crianças, e falou: ‘Padre, pra igreja num fechar, quem vai ser o presidente da igreja é Gessi’. E ela olhando para ele indagou surpresa: “Eu! Por que eu? E seu irmão em um tom decidido retrucou: ‘porque vai ser você mesma’. Gessi narra o desfecho desse momento da seguinte forma:

Aí o padre assim: ‘o senhor faz o favor de entrar’. Ele falou: ‘não, daqui se o senhor tiver de dizer alguma coisa o senhor fala, daqui eu to ouvindo’, com o padre. E todo mundo um ficou olhando pra cara dele, o outro olhava, aí o padre: ‘mais o senhor num pode decidir por ela’. Aí ele falou: ‘não. Ela vai sim. Levanta Gessi, pode falar que você vai’. E aí eu fiquei ... O padre olho

pra mim falou assim: 'a senhora aceita ser presidente da ... da igreja de Santa Barbara?' Eu falei: aceito. Mais assim, sem eu saber o quê que era um presidente de igreja, como é que era, como é que trabalhava na igreja pra, pra poder animar as pessoas, ter aquela ... (CASSIANO G, 2016).

Gessi disse que, terminada a reunião, foram perguntar ao Gelson por que ele teria agido daquela maneira e, mais uma vez, se surpreenderam ao ouvi-lo dizer que não tinha falado nada e que todos só poderiam estar doidos, porque ele jamais mandaria ela pegar a presidência da igreja. Gessi fala que a forma pela qual se tornou presidente pode ter sido emblemática, mas, foi por causa desse compromisso assumido que ela teve que desenvolver um espírito mais comunicativo e aprender a dialogar, passando a frequentar reuniões com padres e o Bispo de São Mateus, Dom Zanone. Na comunidade incentivou a formação do grupo de jovens e articulou a formação do círculo familiar para fazer orações nas casas. Todo esse aprendizado e atividades, a ajudaram a se tornar uma das lideranças de Linharinho e a retomar o zelo pelo *assento* de Santa Bárbara.

Quando do fim do trabalho de campo dessa pesquisa, estava na presidência da comunidade católica de Linharinho Vermindo dos Santos, irmão de Miúda.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para construir o referencial teórico desta dissertação, parti das leituras sobre etnicidade, baseadas principalmente em Barh (2000), que define o grupo étnico como uma forma de organização social das diferenças culturais. Para o mesmo autor, a cultura é o resultado de significados construídos pelos processos sociais de organização desses grupos, que estão em fluxos, movimentos, tensões, contradições e relações sociais de trocas que ocorrem nas fronteiras sociais entre dois ou mais grupos. A partir de então, passei a analisar o jongo, expressão e criatividade cultural afro-brasileira, que nos casos aqui estudados, vem sendo construída e transmitida entre gerações dentro de comunidades quilombolas, como uma referência cultural demarcadora de sua identidade.

Nesse sentido, verifiquei que em alguns casos já estudados na região Sudeste do Brasil, as comunidades que se auto identificam como quilombolas e praticam o jongo, estão usando essa sua criatividade cultural como uma estratégia de reivindicação de direitos sociais, étnicos e culturais e o reconhecimento de seus territórios quilombolas. Nessas comunidades, o jongo é visto também como um combustível na luta contra a discriminação e o preconceito racial, bem como um meio de valorização da identidade negra e quilombola.

A pesquisa etnográfica ajudou-me a entender como esses coletivos de jongueiros e caxambuzeiros têm mantido essa tradição cultural viva, mas principalmente, possibilitou-me entender os muitos significados que ela representa para os jongueiros, em especial as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, onde realizei essa etnografia, e o jongo é visto como “uma cultura de raiz dos negros”, como afirmam seus praticantes.

Os trabalhos de pesquisa proporcionados pelos programas de extensão da UFES, que participei como bolsista desde 2012, contribuíram imensamente para a minha compreensão dos modos de organização social dos grupos de jongo e a forma como eles têm se articulado politicamente entre si dentro do estado e com outros jongueiros do Sudeste. No entanto, foi o trabalho de campo etnográfico, junto às

comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho, que possibilitou ampliar meus conhecimentos sobre a concepção de pertencimento social desses quilombolas ao território do Sapê do Norte e suas apropriações e recriações do jongo como mais um demarcador de suas identidades quilombolas.

Foi também a partir do trabalho etnográfico que pude perceber as maneiras distintas, pelas quais essas duas comunidades desenvolveram e continuam a desenvolver seus processos de construção de identidade quilombola. Observei, também, como são diferentes os caminhos e as motivações que levaram às formações dos grupos de jongs nessas comunidades. Grupos estes que estão organizando o processo de construção, recriação e revalorização do jongo enquanto um signo das suas identidades quilombolas.

Em Porto Grande, seus moradores sempre estiveram envolvidos com o jongo pela devoção, visto que sempre tiveram uma relação devocional muito grande a São Benedito e uma forte vinculação com o Jongo de São Benedito das Piabas de Barreiras, do qual participavam com fervor das suas atividades. Assim, nesses processos de construção e reafirmação da identidade quilombolas, na comunidade de Porto Grande, o Jongo de Cosme e Damião passou a ser mais um elemento acionado para reforçar a identidade, principalmente, depois que passaram a se autoidentificar como quilombolas.

Da mesma maneira, a relação da comunidade com o jongo em Linharinho é anterior ao processo da construção de identidade quilombola, toda via com uma diferença, o jongo habitava a memória da comunidade vinculada à religiosidade da *Mesa de Santa Bárbara*, aos *ajuntamentos* e as festas, não existindo, como já foi analisado, um grupo de jongo na comunidade.

A motivação para se resgatar a prática do jongo e formar um grupo em Linharinho, ao que parece ser, não querendo afirmar que tal desejo não existisse antes, foi fomentada a partir da relação com o “Projeto Assuntado o Corpo de Baile”.

Embora, na sua organização, o propósito seja ser uma prática de devoção a *Mesa de Santa Bárbara*, grupo de Jongo de Santa Bárbara durante o período que esteve ativo, a meu ver, desenvolveu mais uma proposta de *representação* do que

apresentação. Desde sua formação o grupo não fez nenhuma *apresentação* para Santa Bárbara e fez poucas *representações*, apesar de sempre ser convidado para participarem das festas da região, principalmente, da festa de Itaúnas, que é um grande encontro dos grupos da cultura negra e quilombola do município de Conceição da Barra.

O que tudo indica, ao Grupo de Jongo de Linharinho, está faltando estruturar melhor a relação do jongo atual – como *brincadeira* pertencente ao orago protetor da comunidade – com as práticas devocionais da Mesa de Santa Bárbara, como tem feitos os demais grupos de jongo do Sapê do Norte.

A partir dos dados etnográficos obtidos em Porto Grande e Linharinho tive a noção da amplitude que as relações sociais e culturais alcançam, pois possibilitam a constituição de signos que ajudam na construção da identificação quilombola do Sapê do Norte. Nas narrativas dessas comunidades é apresentado um emaranhado de relações e conexões entre os lugares e os jongueiros, que perpassam para além das *rodas de jongo*. Isto é, existe uma rede de interações sociais, econômicas e culturais-religiosas que envolve uma grande parte dos quilombolas na região. Como exemplo desse complexo envolvimento, pude analisar o Jongo de São Cosme e Damião, que apesar de atualmente estar em Porto Grande, suas origens estão conectadas à comunidade de Santana, onde seus integrantes e praticantes têm relações de parentesco com os praticantes do Jongo de São Bartolomeu, da mesma forma que têm relações de parentesco por alianças matrimoniais com os integrantes da comunidade de Barreiras, onde tem o Jongo de São Benedito da Piabas.

Em termos da espiritualidade e religiosidade das comunidades quilombolas de Porto Grande e Linharinho, os jongs pertencem aos oragos protetores, para os quais são realizadas festas e apresentadas as *rodas de jongo* em sua homenagem. Este ato de festejar e dedicar, não só jongo, mas todas as expressões culturais é uma tradição cultural que se desenvolve em todo território quilombola do Sapê do Norte.

Outro ponto em comum entre os jongueiros dessa região, principalmente os mais adultos, é o fato de serem médiuns ou frequentarem “mesas de santo” ou “mesas de caboclos”, isso quando não são sacerdotes ou sacerdotisa dessas “mesas”, como é

o caso de Antônia do Jongo de Cosme e Damião, ou zeladoras de “mesa” como é o caso da mestra Gessi Cassiano, do Jongo de Santa Bárbara.

A análise do jongo também nos permitiu observar as relações entre a sua “prática”, como ele é visto pelos jongueiros, com as famílias e suas “mesas de santo”, relações essas que não permitem fazer reflexões desses elementos culturais isolados da vida comunitária, visto que são partes integrantes de uma mesma organização social e simbólica, isto é, a vida dessas comunidades. Assim, ao estudar o Jongo de São Cosme e Damião, tomei conhecimento da relação que se estabelece com a *Mesa de Cosme e Damião* da Antônia, neta do Benedito Guilherme (o Véio), que passou para ela conhecimentos relativos à *Mesa de Santa Maria*. As ligações desse se estendem aos Santos Reis, protetores do Seu Tião de Véio, pai de Antônia, assim como estendem à Santa Bárbara e São Jerônimo, considerados nessa comunidade pais de Cosme e Damião. E também a São Benedito, o santo preto protetor que sempre está ao lado dos negros, ajudando-os em suas lutas e talvez por isso o orago mais prestigiado no universo sócio-religioso e cultural dos quilombolas do Sapê do Norte. Os exemplos em relação a São Benedito são muitos, pois as homenagens a esse santo dos pretos e quilombolas, está nos nomes dos integrantes dessas comunidades quilombolas e jongueiras, como Benedito Guilherme (o Véio), Sebastião Benedito Guilherme (o Tião de Véio) e, para o caso de Linharinho, Benedita Cassiano e Benedito da Hora, e muitos outros casos pelo Sapê do Norte..

Ao analisar o Jongo de Santa Bárbara, tomei ciência da prática do jongo como era no passado, uma cultura de integração, diversão e devoção, que estava presentes em quase todos os encontros sociais, fosse reza de ladainha, ajuntamento (mutirão), aniversário, casamento, festas para homenagear santos padroeiros ou sessões da Mesa de Santa Bárbara em Linharinho.

Pesquisar o jongo em Linharinho foi mover e remover memórias há algum tempo adormecidas, principalmente por ter tentado levantar a maior quantidade possível de dados etnográficos sobre a relação do jongo com a *Mesa de Santa Bárbara*. Na expectativa de saber mais a respeito dos “funcionamentos”, como se diz entre os quilombolas religiosos, dessa “mesa”, tendo em vista que igualmente à *Mesa de Santa Maria* temos poucos dados. Busquei conhecer detalhes dos rituais, das

“comidas de santo” e oferendas, das *pedras de corisco*, *santos*, *guias*, cargos de zeladoras, ofícios de *Alabês* e tamborzeiros (Ogãs) e das *rodas de jongo*. Nessa pesquisa apurei que a *Mesa de Santa Bárbara* é uma tradição que vem sendo transmitida na família de seus devotas a aproximadamente 150 anos.

Também em Linharinho procurei observar, descrever e analisar a relação da produção de mandioca e de seus derivados (farinha, beiju, bolo de goma), produtos que são culturalmente consumidos pelos quilombolas do Sapê do Norte e a relação desses alimentos com as festas para Santa Bárbara. Bem como relacionei a produção do azeite de dendê, que além de ser uma iguaria na culinária quilombola, é um signo cultural que faz parte do universo religioso dos quilombolas de todo Sapê, pois ao lado da farinha e do milho faz parte das oferendas para diversas divindades.

Essas tradições culturais relacionadas ao jongo, mesas de santo, santos protetores, devoções a São Benedito, produção de farinha e de azeite de dendê, bem como seus usos e as maneiras de transmitir os saberes, formam uma estrutura simbólica dinâmica, nos termos de Bourdieu (1989) da organização social dos quilombolas do Sapê do Norte.

Tomando o jongo como um dos elementos distintivo de identidade, as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, também reivindicam o reconhecimento de suas identidades étnicas e com ela a garantia de seus direitos a propriedade de seu território.

Essa pesquisa, muito embora, traga uma colaboração para o meio acadêmico a respeito das produções e criatividade culturais dos quilombolas jongueiros, e que procura demonstrar que eles são os herdeiros de territórios e tradições relacionadas a eles, ainda é muito pouco, tendo em vista que eles estão a centenas de anos criando e recriando suas formas de viver nessa região. O Sapê do Norte é um campo de grande riqueza e fertilidade cultural a espera de pesquisas científicas engajadas que valorize as comunidades quilombolas, sua forma de vida, suas crenças religiosas e seus bens artísticos, isto é, suas tradições culturais, e que sejam valorizados enquanto produtores de uma parte muito importante da cultura brasileira.

7 – REFERÊNCIAS

ABRAÃO, Antônio. Entrevista cedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 01 de janeiro de 2016.

ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In___ **Memoria e novos Patrimônios**. TARDY, Cécile (dir.); DODEBEI, Vera (dir.). *Memória e novos patrimônios*. Nouvelle édition [en ligne]. Marseille: OpenEdition Press, 2015 (généré le 12 février 2015). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/oep/417>>. Acesso 02 julho 2015.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In___ O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro. Ed. FGV. 2002. 296 p.

ARRUTI, José Maurício – Quilombos. In___ **Raça: novas perspectivas antropológicas** / Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (organizadores). 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. 447 p.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **A MORTE E O CULTO AOS ANCESTRAIS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**. Último Andar (19), 1-70, 2º Semestre, 2010. Disponível em < www4.pucsp.br/ultimoandar/download/LuisClaudioBandeira.pdf> Acesso 24 julho 2016.

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In___ **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerforf. Contra capa Livraria. Rio de Janeiro. 2000.

_____. Etnicidade e Conceito de Cultura. Revista Antropolítica. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

CARVALHO, José Jorge de. **Metamorfoses das Tradições performáticas Afro-brasileiras: de Patrimônio cultural a Indústria de entretenimento**. Série Antropologia 354. Brasília 2004. P. 2-21.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Difel. Rio de Janeiro. 1989.

Candomblé o mundo dos Orixás. Qualidades do Orixá Ogun. Disponível em <https://ocandomble.com/2008/09/05/qualidades-do-orixa-ogun/> Acesso 30 junho 2016.

_____ Candomblé de Caboclo. Disponível em <https://ocandomble.com/2008/09/05/qualidades-do-orixa-ogun/> Acesso 03 outubro 2016.

CASCUDO, Luis Câmara. **História da alimentação no Brasil**. Ed. Universidade de São Paulo. São Paulo. 1983.

CASSIANO, Gessi. Entrevista cedida a equipe da pesquisa para INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS Comunidades quilombolas do Sapê do Norte São Mateus e Conceição da Barra. Linharinho, 08 de janeiro de 2009.

_____ Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 26 de julho de 2015.

_____ Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 04 de dezembro de 2015.

_____ Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 02 de janeiro de 2016.

CASSIANO, Benedita. Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 02 de janeiro de 2016.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de e FONSECA, Maria Cecilia Londres. **Patrimônio Imaterial no Brasil**. Brasília. UNESCO. Educarte. 2008.

CICCARONE, Celeste. Territórios quilombolas no Espírito Santo: a experiência do Sapê do Norte. In_____ **O INCRA E OS DESAFIOS PARA A REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS: algumas experiências**. NEAD Debate 13. MDA: Incra. Brasília. 2006. P. 116 – 142.

CONCEIÇÃO, Edésia Pereira. Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira. São Mateus, 27 de dezembro de 2011.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso 01 de agosto 2015.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. METAMORFOSES CONCEITUAIS DO MUSEU DE MAGIA NEGRA: PRIMEIRO PATRIMÔNIO ETNOGRÁFICO DO BRASIL. In____ **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos** / organizadores Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert. Caderno ABA – Blumenau : Nova Letra, 2007. 368p.

CUCHE, Denes. Cultura e Identidade. In____ **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Tradução d Viviane Ribeiro. Bauru. EDUSC. 1999.

DECRETO Nº 3.551, DE 4 DE AGOSTO DE 2000. Disponível em <www.camara.gov.br/sileg/integras/279736.pdf> Acesso 01 de agosto 2015.

DOSSIÊ IPHAN 5. Jongo no Sudeste. – Brasília, DF: Iphan, 2007. 92 p.: il. color, 25 cm.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. **Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil (1838-1937)**. Disponível em <culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/.../18-JOSÉ-RICARDO> Acesso 29 julho 2015.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho. Conceição da Barra – ES. Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo – INCRA/UFES/APAGEES. Setembro de 2005.

_____. **“Donos do lugar”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES**. Tese (Doutorado em Geografia) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2009.

_____ **Quilombolas no Sapê do Norte – ES: a territorialidade revivida pela memória.** Disponível em <periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/download/1479/1070> Acesso em 05 maio 2016.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para Além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In____ **Memória e património: ensaios contemporâneos** / Regina Abreu, Mário Chagas (orgs.) — 2ª. ed. — Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. 320p.:i. P.59- 79.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. Pág. 227-344.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **O Patrimônio Como Categoria de Pensamento.** In____ *Memória e património: ensaios contemporâneos* / Regina Abreu, Mário Chagas (orgs.) — 2ª. ed. — Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. **320p.:i** P. 25 -33.

GUILHERME, Ademir dos Santos. Entrevista concedida ao Projeto Jongos e Caxambus: Cultura Afro-brasileira no Espírito Santo. Porto Grande, 28 de julho de 2013.

GUILHERME, Maria Dos Santos. Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Porto Grande, 25 de julho de 2015.

GUILHERME, Sebastião Benedito. Concedida ao Projeto Jongos e Caxambus: Cultura Afro-brasileira no Espírito Santo. Porto Grande, 28 de julho de 2013.

_____ Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Porto Grande, 21 de julho de 2016.

GUILHERME, Osmara dos Santos. Entrevista concedida ao Projeto Jongos e Caxambus: Cultura Afro-brasileira no Espírito Santo. Porto Grande, 28 de julho de 2013.

_____ Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Porto Grande, 25 de julho de 2015.

HANNERZ, Ulf. **FLUXOS, FRONTEIRAS, HÍBRIDOS: PALAVRAS-CHAVE DA ANTROPOLOGIA TRANSNACIONAL**. MANA 3(1). 1997. Pag. 7-39.

Jongo | Centro de Cultura Afro Brasileira Filhos de Ghandi. Disponível em <<https://filhosdegbandi.wordpress.com/manifestacoes-culturais.../jongo/>> Acesso 28 outubro 2015.

LEACH. Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social kachim**. Ed. USP. São Paulo. 1995.

Lista das CRQs certificadas até 23/02/2015. Fundação Cultural Palmares. Disponível em <www.palmares.gov.br/?page_id=88> Acesso 14abril 2016.

LODY, Raul. **O Santo Também Come**. 2ª edição. Pallas Editora. Rio de Janeiro. 1998.

LOPES Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. Selo Negro. São Paulo. 2004.

LUÍS, Antônia dos Santos Guilherme. Entrevista cedida a Luiz Henrique Rodrigues. Porto Grande, 29 de dezembro de 2015.

MAUSS, Marcel [1872-1950]. ENSAIO SOBRE A DÁDIVA. In___ **Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Sociologia e antropologia**. Título original: Sociologie et anthropologie Tradução: Paulo Neves. Cosac Naify, São Paulo. 2003.

MEDEIROS, Rogério. Cabula. In: ACHIAMÉ, F. e NEVES, R. S. O reino conquistado: estudos em homenagem a Renato Pacheco. Vitória: IHGES, 2003. p.287-291.

MOMBELLI, Raquel. **Visagens e profecias: écos da territorialidade quilombola**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Apresentada no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina. 2009.

MONTEIRO, Elaine e SACRAMENTO. Mônica Pereira do. Pontão de Cultura de bem registrado e salvaguarda de Patrimônio ... Disponível em

<www.pontaojongo.uff.br/.../pontao_de_cultura_de_bem_registrado_e_sa...> Acesso 01 julho 2016.

_____ ação coletiva e identidade negra em comunidades tradicionais
Disponível em
www.pontaojongo.uff.br/.../pontao_de_cultura_do_jongocaxambu_acao... Acesso 28 agosto 2016.

MUNANGA, Kabengele. Origem histórica do quilombo na África. Revista USP, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez.-fev. 1995/1996.

NERY, João Batista Correia. A Cabula: um culto afro-brasileiro. In____ **Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982**; seleção, organização e edição de texto: Reinaldo Santos Neves. Vitória: centro cultural de estudos e pesquisas do espírito santo, 2008. PP 391-406.

NEVES, Guilherme Santos. Dança de negro. In____ **Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982**; seleção, organização e edição de texto: Reinaldo Santos Neves. Vitória: centro cultural de estudos e pesquisas do espírito santo, 2008. PP 261-262.

Notícia: Iphan reúne grupos de jongo no Espírito Santo - IPHAN ... Disponível em <portal.iphan.gov.br/.../iphan-reune-grupos-de-jongo-no-espirito-santo> Acesso 02 setembro 2016.

OLIVEIRA, Luana da Silva. **Barra do Piraí ainda é terra de jongueiro: patrimônio familiar e patrimônio cultural entre permanência e transformações do Jongo no Sudeste**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói. 2011.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **O Projeto Político do Território Negro de Retiro e Suas Lutas Pela Titulação Das Terras**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina. 2005.

_____ INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS Comunidades quilombolas do Sapê do Norte São Mateus e Conceição da Barra. RELATÓRIO II – PATRIMÔNIO CULTURAL DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO SAPÊ DO NORTE. IPHAN-ES 2008.

_____ Quilombos: Memória Social e Metáforas dos Conflitos Comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos** /Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs). Vol. 01, nº. 02. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. P.349

_____ Comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo: Conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. Ruris. Volume 5. Nº 2. Setembro de 2011. P. 141-171.

_____ **QUILOMBOS E DEMARCADORES DE IDENTIDADES ANÁLISE SUCINTA DE TRÊS CASOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO** Revista Ambivalências V.4 • N.7 • p. 10 – 41 • Jan-Jun/2016

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; RODRIGUES, Luiz Henrique. Quilombolas e transmissão cultural do jongo na comunidade de São Cristóvão, São Mateus (ES). In___ OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. P. 159-170. Disponível em <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/bibliotecas/livros>> Acesso 01 setembro 2016.

OLIVEIRA, Ricardo Moreira de. **RITUAIS AOS MORTOS DA TRADIÇÃO DO BATUQUE E DO CANDOMBLÉ**. Habitus. Goiânia,v. 10, n.2, p. 259-270, jul./dez. 2012. Disponível em < seer.ucg.br/index.php/habitus/article/download/2830/1725> Acesso 05 agosto 2016.

O Projeto Territórios Negros do Sapê do Norte. Ano 2 nº 4. 2002. Disponível em <<http://www.koinonia.org.br/tn/9/txt1.htm>> Acesso 14 abril 2016.

ORIXÁS, UMBANDA E CANDOMBLÉ: ERÚ: TRANSFERENCIA, despacho e troca. Disponível em <www.orixas.blogspot.com/.../eru-transferencia-despacho-e-troca-de.html> Acesso 03 outubro 2016.

Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006. 140 páginas.

PENTEADO JUNIOR, Wilson Rogério. **JONGUEIROS do TAMANDARÉ: UM ESTUDO DA PRÁTICA DO JONGO NO VALE DO PARAÍBA PAULISTA (GUARATINGUETÁ-SP)**. Dissertação (Mestrado) apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da prof^a. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi. Campinas, São Paulo. 2004

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Tradução Dora Rocha Flaksman. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. FASCÍCULO 8. Quilombolas de Linharinho, Espírito Santo. Brasília DF, janeiro 2007.

Resíduos do Azeite de dendê viram biocombustível no Pará - SEBRAE ... Disponível em <www.sebraemercados.com.br> Acesso 05 agosto 2016.

SANT'ANNA, Marcia. A Face imaterial do Patrimônio Cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In____ **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos** / Regina Abreu, Mário Chagas (orgs.) — 2^a. ed. — Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. 320 p.:i. P.49- 58.

SANTOS, Benedito Gomes dos. Entrevista cedida ao Programa Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memória e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo. Barreiras, 05 de outubro de 2012.

SANTOS, Elda Maria dos. Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e

Comunidades Tradicionais do Brasil. Quilombolas de Linharinho, ES. 2007.

_____. Oficina de jongo da região norte do Espírito Santo. Programa Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo. 2012

_____. Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 04 de dezembro de 2015.

_____. Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 01 de janeiro de 2016.

SANTOS, Valdentora Cassiano. Entrevista concedida a Luiz Henrique Rodrigues. Linharinho, 01 de janeiro de 2016.

SILVA, Ana Carolina Lourenço Santos da. **“Subindo a Serra da Barriga entre tombamento e monumento - (1980 a 1988)”**. Artigo apresentado no **Grupo de Trabalho: Etnoarqueologia, Tecnologia, Interpretatividade do Registro Arqueológico e Patrimônio Cultural**. V Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 04 a 07 de agosto de 2013, Fortaleza-CE. Disponível _____ em _____ <
www.reaabanne2013.com.br/.../38_trabalho_001516_1373842900.pdf> Acesso 15 agosto 2015.

SILVA. Sandro José. 2012. **Do Fundo daqui: luta política e identidade quilombola**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói - Rio de Janeiro. 2012.

_____. **Na fita de Bárbara tem dendê! Desata este nó que eu quero ver!** Grupo de Trabalho: Quilombos: Direitos ao Território e Patrimônio Cultural. IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Fortaleza- CE. 04 a 07 de agosto de 2013.

SOUZA, Debora Simões de. **Jongo: Patrimônio Imaterial do Brasil e a Comunidade São José da Serra**. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais

Número 16 – Março de 2011 Pág. 301- 314.

VERGE, Pierre Fatumbi. **Orixás**. São Paulo. Corrupio. 1981.

_____ **Lendas Africanas dos Orixas**. 4ª Edição. Salvador. Corrupio. 1997.

VERDERY, Katarine. Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado: Ethnic groups and boundaries: passado e presente. In____ **ANTROPOLOGIA DA ETNICIDADE: para além de Ethnic groups and boundarie**. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].

VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). **Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries**. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In____ **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Volume 1. UNB. impresaoficial. São Paulo. 2004

ANEXOS

CARTA DE PROPOSTAS DOS GRUPOS DE JONGOS E CAXAMBUS DO ESPÍRITO SANTO PARA A SALVAGUARDA DE SEU PATRIMÔNIO CULTURAL

1) AS AÇÕES DO PROGRAMA DE PESQUISA E EXTENSÃO "TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES RURAIS E URBANAS: PROCESSOS ORGANIZATIVOS, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO NAS COMUNIDADES JONGUEIRAS DO ESPÍRITO SANTO"

No ano de 2012, o Programa de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), **acima referido**, com apoio do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (Secult), organizou duas oficinas de mobilização e organização comunitária, uma para a região sul e a outra para a região norte, com o objetivo de estudar e estimular os processos organizativos, memórias e patrimônio cultural das comunidades jongueiras do Espírito Santo e elaborar subsídios que fomentem a construção das políticas públicas de apoio a essas comunidades.

A oficina de mobilização e organização comunitária da região sul foi realizada no distrito de Celina, município de Alegre, nos dias 16 e 17 de Junho, e contou com a presença de cerca de cinquenta jongueiros(as) e caxambuzeiros(as) representando dez grupos mobilizados, como seguem: 1º) "**Caxambu do Horizonte**", do mestre Antônio Raimundo, do distrito de Celina, que foi o anfitrião dos demais grupos; 2º) "**Tambores de São Mateus**", da comunidade de São Mateus, meio rural do município de Anchieta; 3º) "**Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua**", cidade de Anchieta; 4º) "**Caxambu Santa Cruz**", da comunidade quilombola de Monte Alegre (meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim); 5º) "**Caxambu da Velha Rita**", Morro Zumbi, cidade de Cachoeiro de Itapemirim; 6º) "**Caxambu Alegria de Viver**", comunidade negra Vargem Alegre, meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim; 7º) "**Jongo Mestre Wilson Bento**", bairro Santo Antônio, no município de Itapemirim; 8º) "**Caxambu de Andorinhas**", da comunidade de

Andorinhas, em Jerônimo Monteiro; 9º) **"Caxambu da Família Rosa"**, bairro São Pedro, cidade de Muqui; 10º) **"Jongo de Boa Esperança e Cacimbinha"**, na comunidade quilombola de Boa Esperança e Cacimbinha, em Presidente Kennedy. A partir do contato com essas comunidades, obtivemos informações sobre outros dois grupos: um no Córrego Amarelo, município Divino São Lourenço, e o outro no município de Guaçuí, com os quais iremos trabalhar no ano de 2013, na continuidade do Programa. Além do Iphan, o programa contou com o apoio das seguintes prefeituras: Alegre (que cedeu o espaço da CIEC "Jaci Kobbi Rodrigues" para a realização do evento e hospedagem dos participantes) e Anchieta, Cachoeiro de Itapemirim, Itapemirim, Jerônimo Monteiro e Muqui, que realizaram o transporte dos mestres e integrantes dos grupos. Na região norte, a oficina de mobilização e organização comunitária ocorreu nos dias 25 e 26 de agosto de 2012, no espaço escolar "Deolinda Lage", e contou com o apoio da Secult, do Iphan, da Secretaria Municipal de Educação de Conceição da Barra e da Associação de Folclore do mesmo município. Estiveram presentes cinco grupos: 1º) **"Jongo de São Benedito e São Sebastião"**, de Itaúnas, município de Conceição da Barra; 2º) **"Jongo de São Bartolomeu"**, da comunidade de Santana, município de Conceição da Barra; 3º) **Jongo de Santa Bárbara**, comunidade quilombola de Linharinho, Conceição da Barra; 4º) **"Jongo de Santo Antônio"**, da comunidade quilombola de São Cristóvão, meio rural do município de São Mateus; 5º) **"Jongo de São Benedito"**, cidade de São Mateus.

2) CARTA DE PROPOSTAS

As oficinas possibilitaram a interação entre os grupos nas suas respectivas regiões, pois a dinâmica realizada proporcionou trocas de memórias, de cantos, de danças e de experiências sobre políticas públicas. Tais diálogos fomentaram a elaboração de uma **carta de propostas dos jongueiros e caxambuzeiros capixabas**, na qual estão apontadas as demandas e reivindicações a serem apresentadas às instituições responsáveis pelas políticas de salvaguarda deste patrimônio imaterial, como seguem:

1ª) Solicitamos apoio no transporte dos grupos para participação em eventos (a partir do reconhecimento da necessidade de troca de experiências com outros grupos);

2ª) Queremos apoio financeiro junto aos órgãos competentes (Iphan e Secult) para aquisição e confecção de materiais de divulgação (como cartazes, faixas e *banners*), de vestimentas (tecidos, aviamentos e mão de obra) e para a fabricação dos tambores;

3ª) Os grupos entendem que cada apresentação deve ser remunerada com um cachê no valor de, pelo menos, um salário;

4ª) Queremos a construção de sedes para os grupos e reforma dos galpões existentes;

5ª) Solicitamos diálogo direto com os secretários de cultura dos municípios;

6ª) Queremos uma linguagem mais clara nos editais da cultura e trâmites menos burocráticos em sua execução. Solicitamos também assessoria e capacitação na elaboração dos projetos e ações que estimulem os jovens a participarem na execução de tais projetos;

7ª) Solicitamos que as comunidades sejam informadas em tempo hábil para concorrerem aos editais;

8ª) Aposentadoria especial aos mestres do patrimônio cultural e assistência social aos detentores dos saberes; 9ª) Maior divulgação da cultura jongoeira e suas festividades valorizando-as como demonstração de fé e tradição religiosa possibilitando, assim, o rompimento com os estereótipos preconceituosos;

10ª) Reivindicamos a implantação de pontos de cultura e casas de memória do Jongo e Caxambu em cada comunidade. A partir dessas ações e do desenvolvimento de projetos, viabilizar atividades geradoras de renda para os membros dos grupos;

11ª) Reconhecimento da função do mestre como detentor e transmissor de um saber culturalmente herdado, assim como, articulador entre conhecimento, políticas e os integrantes do grupo;

12ª) Queremos apoio dos órgãos públicos e a valorização das raízes culturais do jongo;

13ª) A partir da Lei 10.639/2003, que as escolas desconstruam as imagens negativas e os preconceitos socialmente construídos, trazendo para o debate escolar a contribuição dos negros na história e na cultura brasileira;

14ª) Queremos um programa de educação patrimonial nas escolas das comunidades e remuneração para os mestres nesse programa, além de realizar formação e preparação de professores e produções de cartilhas priorizando a inserção dos educadores da própria comunidade;

15ª) Solicitamos investimentos e melhorias da estrutura das bibliotecas das comunidades;

16ª) Esclarecimento dos benefícios do certificado de reconhecimento conferido pelo Iphan;

17ª) Assessoria e orientação sobre a legalização dos grupos;

18ª) Para as comunidades onde existem lugares sagrados como os cemitérios, como é o caso da comunidade de Linharinho, solicitam o tombamento desses lugares do território;

19ª) Solicitamos a liberação da madeira de uma árvore chamada tambor para a fabricação do principal instrumento musical do jongo, o tambor. Reivindicamos, também, doações de mudas dessa espécie de árvore com a finalidade de criar áreas de cultivo para a extração e fabricação de tambores;

20ª) Nós dos grupos de jongs e caxambus necessitamos de apoio e soluções emergenciais por parte das instituições públicas a fim de salvaguardar nosso bem cultural mais precioso, o jongo.